

مسائل شرعية معاصرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله الأطهار، وأصحابه الأخيار، ومن سار على هديهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

يشهد العالم تغييرات كبيرة ومتسارعة في شتى مناحي الحياة سواء على الصعيد السياسي، أو الاقتصادي أو الاجتماعي، وأيضاً على مستوى العلاقات بين الشعوب والأديان والأعراق. وقد ترتب على ذلك انتشار أفكار ومذاهب شتى، ساعدها في ذلك الثورة الإعلامية التي يشهدها عالمنا، والتقدم المذهل لوسائل الاتصال التي ألغت كل الحواجز الزمانية والمكانية.

ومن المسائل الشائكة التي كثر الكلام عنها، واختلفت فيها آراء الدارسين والمفكرين، ما تعلق منها بفكرة العلاقة مع الآخر (ونقصد به التعامل بين أهل الأديان المختلفة) وضوابط ذلك وموقف الإسلام منها. ومنها أيضاً حالة المرأة المسلمة في بعض المجتمعات الإسلامية، مع بيان الأعراف الحقيقية المؤثرة في موقف المجتمع المسلم من المرأة، وبخاصة في المجتمع الجاوي بإندونيسيا وتقويمها من منظور الشريعة.

ولقد جاء هذا الكتاب لمعالجة هذه المسائل وتبسيط الضوء عليها، وبيان الموقف الصحيح للإسلام من كل هذه المشكلات والمستجدات، مع التعرض لبعض الموضوعات الأخرى المتعلقة بالفقه الإسلامي المعاصر.

ولقد اخترنا أن يكون عنوان الكتاب: "مسائل شرعية معاصرة" وقد حوى ثلاثة محاور رئيسة تضمنت البحوث الآتية:

المحور الأول: مسائل شرعية في التعامل مع غير المسلمين

- 1- التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناء على مقاصد الشريعة، للدكتور رزكار سليمان مولود.
- 2- شبهات حول تمييز أهل الذمة عن المسلمين في المجتمع الإسلامي، للدكتور رزكار سليمان مولود.

3- شبهات حول آيات وأحاديث في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، للدكتور
رزكار سليمان مولود.

المحور الثاني: مسائل شرعية حول الأعراف المتعلقة بالمرأة الجاوية

- 1- المرأة الجاوية المسلمة بين العُرف والشرعية، للدكتور معلمين محمد شهيد.
- 2- قضايا دينية واجتماعية لدى المرأة الجاوية، للدكتور معلمين محمد شهيد.
- 3- نماذج من العادات والتقاليد الجاوية وتقييمها من المنظور الإسلامي، للدكتور معلمين محمد
شهيد.
- 4- مسائل حول المرأة في المجتمع الجاوي ووجهة نظر الشرع فيها، للدكتور معلمين محمد شهيد.

المحور الثالث: بحوث شرعية

- 1- التوقيع الالكتروني وحجته في الإثبات: دراسة مقارنة مع الفقه الإسلامي، للباحثة نادية ياس
البياتي.
- 2- مقاصد الشريعة المفهوم وطرق الاستنباط والحجية، للباحث صالح فاضل هزاري.
- 3- أثر اختلاف الأحاديث والآثار في اختلاف فقهاء الأمصار قبلة الصائم ومباشرته نموذجًا،
للباحث عثمان بن إبراهيم غرغدو.

وختامًا أسأل الله تعالى أن يجعل هذا الجهد العلمي في ميزان حسنات الباحثين، وأن يأجرنا وإياهم
على نشر العلم، كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل العلمي والحمد لله أولاً
وآخرًا، وصلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه أجمعين.

محرر الكتاب

الأستاذ الدكتور عارف علي عارف القره داغي

قسم الفقه وأصول الفقه

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

كوالالمبور 20 ديسمبر 2011م

الصفحة

محتويات الكتاب

عنوان البحث

مقدمة المحرر الأستاذ عارف علي عارف

المحور الأول: مسائل شرعية في التعامل مع غير المسلمين

- البحث الأول: التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناء على مقاصد الشريعة.
- البحث الثاني: شبهات حول تمييز أهل الذمة عن المسلمين في المجتمع الإسلامي.
- البحث الثالث: شبهات حول آيات وأحاديث في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

المحور الثاني: مسائل شرعية حول الأعراف المتعلقة بالمرأة الجاوية

- البحث الأول: المرأة الجاوية المسلمة بين العرف والشريعة.
- البحث الثاني: المرأة الجاوية في مواجهة معاملات دينية واجتماعية.
- البحث الثالث: نماذج من العادات والتقاليد الجاوية وتقييمها من المنظور الإسلامي.
- البحث الرابع: المسائل الفقهية النسائية المطبقة في المجتمع الجاوي ووجهة نظر الشرع فيها.

المحور الثالث: بحوث شرعية

- البحث الأول: التوقيع الإلكتروني وحجتيه في الإثبات: دراسة مقارنة مع الفقه الإسلامي.
- البحث الثاني: مقاصد الشريعة المفهوم وطرق الاستنباط والحجية.
- البحث الثالث: أثر اختلاف الأحاديث والآثار في اختلاف فقهاء الأمصار قبله الصائم ومباشرته نموذجًا.



الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA
يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ يُشْرِكُ

DEPARTMENT OF FIQH AND
USUL AL-FIQH

التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناءً على مقاصد الشريعة

تقديم:

رزكار سليمان مولود

دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

خلاصة البحث

يهدف هذا البحث إلى تقديم قراءة جديدة معاصرة لنظام الذمة تتلاءم مع روح الشريعة والواقع المعاصر. لقد سلك الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي، وذلك باستقراء النصوص وآراء الفقهاء حول أهل الذمة. هذا وقد توصل هذا البحث إلى نتائج عديدة التي من شأنها أن تساعد على تطوير نظام أهل الذمة، أهمهما: التجديد ضرورة من ضرورات الدين الإسلامي الحنيف، ولازم من لوازم خلوده إلى يوم القيامة، كشاهد على عالمية الإسلام ، وصلاحيّة الشريعة لكل زمان مكان. تعد مقاصد الشريعة الإسلامية إطاراً شرعياً مرجعياً لتجديد بعض بأحكام أهل الذمة.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنّ موضوع التجديد صار شائعاً يرفعه، وينادي به، ويدعو إليه الكثير من الكتاب والباحثين في الفقه الإسلامي، وتحت هذا الشعار (شعار التجديد)، الحديث عن التجديد ليس بدعاً في الثقافة الإسلامية، لأنّه عمل قام به القدامى من العلماء والفقهاء والمفكرين في معاشة واقعهم ومواكبة حياتهم، وهو جديد لأنّ المحدثين من أهل العلم وأصحاب الفكر وأرباب القلم والثقافة قد تصدوا له تحقيقاً للمسايرة والمواكبة، وتفعيلاً لأفكارهم وثقافتهم. ومن سنة الله في كونه أنّ الحياة متحركة ومتطورة، فهي دائمة الشباب مستمرة النمو، تنتقل من طور إلى طور، ومن لون إلى لون لا تعرف الركود أو الجمود، ولا تصاب بالهرم والتعطيل، ولا يسايرها في رحلتها الطويلة إلا دين حافل بالحركة والنشاط، لا يتخلف عن ركب الحياة، ولا يعجز عن مسايرته وزمالاته ولا تقصر عنه خطواته ولا تنفد حيوته ونشاطه. وليس هذا الدين إلا الإسلام، فهو دين حي ورسالة خالدة، إنّّه حي كالحياة نفسها، وخالد كخلود الحقائق الطبيعية ونواميس الحياة^(١).

واستمرارية التجديد على مر العصور دليل على ضروريته ووجوبه في التعايش والتعامل مع الأنا والآخر، فهو ضروري لتحقيق الفهم الصحيح للدين على غرار الفهم الذي صحب نزول الرسالة أو ما يقرب منه، وهو ضروري كذلك لتحقيق الأداء العملي الكامل أو الأقرب إلى مراد الشرع وغاياته^(٢).

والهدف من التجديد في بعض أحكام أهل الذمة، هو صياغة هذه الأحكام بلغة العصر وربط الواقع بأصول الشريعة وضوابطها، وذلك بإعمال مقاصد الشريعة المعتبرة إطاراً شرعياً مرجعياً لمعالجة هذه الأحكام فهماً وتطبيقاً وتفعيلاً، لأن من أكثر الأحكام التي تعرضت لسوء الفهم ولسوء القراءة في عصرنا هذا وفي الماضي أحكام أهل الذمة.

لذا فإن هذا البحث يسعى إلى التجديد وإعادة النظر في بعض أحكام أهل الذمة، وذلك بتقديم قراءة معاصرة تتلائم مع مقاصد الشريعة والواقع المعاصر.

ولتحقيق هذه الغاية أسلط الضوء على هذا الموضوع من خلال المحاور الآتية:

المحور الأول: مفهوم التجديد ومشوعيته.

المحور الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة وبيان أسباب التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناءً عليها.

(١) انظر: محمد الدسوقي، **التجديد في الفقه الإسلامي** (بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م)، ص ٣٤.

(٢) انظر: نورالدين مختار الخادمي، **أبحاث في مقاصد الشريعة** (بيروت: مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ -

٢٠٠٨م)، ص ٩٠ - ٩١.

المحور الثالث: رؤية معاصرة لبعض أحكام أهل الذمة.

المحور الأول: مفهوم التجديد ومشروعيته

التجديد لغة: تصيير الشيء جديداً، وجدّد الشيء، أي صار جديداً^(١).

وهو خلاف القديم، وجدّد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه^(٢).

أما التجديد شرعاً: فاختلف العلماء في تعريفه إلا أنه اختلاف تنوّع لا تضاد لأنّ كلاً منهم نظر من الزاوية التي أتى المسلمون من قبلها، ولكن عبارات العلماء في تعريف التجديد لم تخرج عن محاور ثلاثة:

١- المحور الأول: إحياء الجانب السلوكي العملي:

قال المودودي: "المجدد: كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدّد حبله بعد انتقاضه"^(٣).

٢- المحور الثاني: إحياء الجانب الثقافي التعليمي:

قال المناوي: "يجدّد لها دينها: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل

البدعة ويذلهم قالوا: ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة"^(٤).

٣- المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجدّد من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي.

قال: حسنه: "ليس المراد بالاجتهاد والتجديد الإلغاء والتبديل وتجاوز النص، وإنما المراد: هو الفهم الجديد القويم للنص، فهماً يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضاياها الواقعة في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي"^(٥).

ومن خلال التعريفات سالفة الذكر يمكننا صياغة تعريف جامع له على الشكل الآتي: التجديد شرعاً: هو إحياء الجانب السلوكي والثقافي الذي جاء به ديننا، وترميم ما أصابه من خلل على مر العصور مع المحافظة على طابعه الأصيل، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها.

(١) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، د.ت، د.ط)، باب جدد، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٢) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، د.ط)، ص ٩٢.

(٣) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وأحيائه (جدة: دار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ص ١٣.

(٤) محمد عبد الرؤف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)، ج ٢، ص ٣٥٧.

(٥) عمر عبيد حسنه، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م)، ص

مشروعية التجديد:

التجديد الإسلامي الواقع بضوابطه وشروطه أمر مشروع وجائز، وقد يرقى إلى درجة الزوم والوجوب، وذلك بحسب درجات الاضطراب والاحتياج إليه وهو الاجتهاد الفقهي بالمعنى التخصصي الدقيق ملحوظ في كل ملة وأمة إذ تقتضيها الحياة وتجدها وتطورها، وتستلزمها حركة الإنسان واجتماعه واندفاعه، ومن ثم فهو ضرورة شرعية دينية وحاجة إنسانية واقعية^(١).

ويستند التجديد إلى أدلة من القرآن والسنة والمعقول:

١ - قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ﴾^(٢).

وجه الاستدلال بالآية: فيها دعوة صريحة إلى الاجتهاد والتجديد وحث الفقهاء الذين عرفوا بالاجتهاد على القيام بذلك.

٢ - قوله عليه الصلاة والسلام: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعُثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا)^(٣).
وجه الاستدلال بالحديث: فهذا الحديث الشريف يصرح شرعية التجديد للدين، ولفظة (من) فيه تصلح للجمع، كما تصلح للمفرد، فقد يكون المجدد واحداً، وقد يكون أكثر من واحد^(٤).
وكلمة الدين إذا أطلقت تعني أحد أمرين:

أولهما: المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه من العقائد والعبادات والأخلاق والتشريع، لينظم بها علاقة الإنسان بربه وعلاقة الناس بعضهم ببعض.

وهذا المعنى - بالنظر إلى أسسه وأصوله - ثابت لا يقبل التغيير ولا التجديد من حيث هو حقيقة خارجية.
والثاني: الحالة التي يكون عليها الإنسان في علاقته بالمعنى الأول، فكراً وشعوراً وعملاً، والدين بهذا المعنى متغير متحرك، فهو يزيد وينقص ويضعف ويقوى بحسب فهم الإنسان له والتزامه بتعاليمه^(٥).

فالتجديد في الدين لا يعني إحداث تشريع لم ينزل به الوحي، أو تغيير حكم ثابت بدليل قطعي، وإنما يشمل ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وما خفي من العلوم الظاهرة والباطنة، فهو تجديد

(١) الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص ٩٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٨٣.

(٣) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، د.ط)، باب ما يذكر في قرن المائة، ج ٤، ص ١٧٨.

(٤) انظر: يوسف عبدالله القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، ص ٢١.

(٥) الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ص ٣٨ - ٣٩.

مطلق يشمل العلم والعمل جميعاً ... وينسحب مفهومه على الكشف عن حكم الله في كل ما يجد من أحداث ويقع من نوازل ليس لها نص تشريعي مباشر أو صريح مهما اختلف الزمان وتنوع المكان^(١).
ويدلّ هذا الحديث صراحة على أنّ الدين الإسلامي عرف التجديد في كلّ العصور منذ ظهوره حتى الآن، وإنّ تفاوت هذا التجديد قوة وضعفاً في عصر دون عصر، لأسباب شتى لا مجال لتشقيق القول فيها^(٢).
وإذا كان تجديد الدين مشروعاً بصفة عامة فإنّ الفقه أولى جوانب الدين بالتجديد، لأنّه الجانب العملي المرن المتحرك الذي يطلب منه مواجهة كل طريف وجديد بالحكم والفتوى والبيان^(٣).

لماذا التجديد؟

إنّ التجديد في الفكر الإسلامي حاجة تحتّمها طبيعة هذا الدين، وتفرضها الخصائص التي خص الله بها هذه الشريعة الغراء، ويمكننا أن ندرك هذه الحقيقة، ونتأكد من لزومها من خلال التوقف عند بعض الخصائص التي يتلزم وجودها وبقاؤها على وجود التجديد واستمراريته، وهذه الخصائص هي:

١ - الخلود:

كانت شرائع الأنبياء السابقين على سيدنا محمد ﷺ ينسخ المتأخر منها المتقدم، وكان النبي اللاحق يحدّد ما انطمس من معالم الدين السابق، وكان تصويب تصرفات البشر وتقويم ما اعوج في حياتهم يتمّ عبر وحي السماء، فلما بعث النبي محمد ﷺ شاء الله أن يختتم به الأنبياء، وأن يختتم بشريعته الشرائع، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً^(٤).
وقال ﷺ: (وأنا خاتم النبيين)^(٥)، وقال أيضاً: (لا نبي بعدي)^(٦)، فشريعة الإسلام هي الشريعة الممتدة الخالدة إلى قيام الساعة، وهي الشريعة المرضية عند الله، والتي لا يلحقها نسخ ولا تبديل^(٧).

(١) الدسوقي، المصدر السابق، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) انظر: الدسوقي، المصدر السابق، ص ٤١.

(٣) القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص ٢٢.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٤٠.

(٥) سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (مكتبة العلوم والحكم، الموصل، العراق ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م)، باب سهل بن سعد ذكر سن سهل بن سعد، ج ٦، ص ٢٠٥.

(٦) الترمذي، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٦٤٠.

(٧) عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي (دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ، د.م)، ص ٢١ - ٢٢.

من هنا كان لابد من التجديد للسببين الآتين:

السبب الأول: لأن نصوص الشريعة محدودة والحوادث التي تقع ممدودة فلا بد والحالة هذه من فتح باب الاجتهاد والتجديد، بحيث يستطيع مجتهدو كل عصر أن ينزلوا النصوص الشرعية، على ما يستجد من أحداث في زمانهم، ويتغير من أحوال الناس في بيئاتهم^(١).

قال الإمام الشاطبي: "فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدٍ إلى تكليف ما لا يطاق، فإذن لابد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع لا تختص بزمان دون زمان"^(٢).

السبب الثاني: أن تقادم الزمان وتبعد الناس عن مصدر الوحي يؤديان بدورهما إلى اندراس كثير من معالم الدين، وكثرة الفساد، واتساع رقعة الانحراف، وتفشي البدع والضلالات، عندها تصبح الحاجة ملحة، إلى بعثة المجددين، وبروز قيادات إسلامية متميزة تعمل على إظهار الإسلام وتقديمه كما أنزله الله، وتبعد عنه كل العناصر والجزئيات الدخيلة عليه، والتي تحول دون تفاعل النفوس مع الوحي الإلهي، وتحيي ما ندرس من معلمه وأحكامه^(٣).

٢- الشمول:

الخصيصة الثانية من الخصائص التي تحتم التجديد وتجعله لازماً يتوقف وجودها عليه، هي خاصية الشمول، والشمول الذي تتصف به الشريعة يتناول الزمان والمكان والإنسان؛ أما شمولية الشريعة للمكان فتعني: إنّ الرسالة الإسلامية رسالة عالمية ليست خاصة ببقعة من بقاع الأرض، ولا مقصورة على شعب من الشعوب، بل هي لكل البشرية على اختلاف أجناسها وتنوع أعراقها، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٤).

وقال أيضاً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥).

وشمولية الإنسان تعني: استيعاب الشريعة لكل شأن من شؤون حياة الإنسان الخاصة والعامة في دنياه وأخراه فما من حادثة تقع في جميع الأمصار والأحوال إلا والله فيها حكم، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٦).

(١) أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٢٣.

(٢) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (مصر: المطبعة الرحمانية، طبعة ١٣٤١هـ)، ج ٤، ص ١٠٤.

(٣) أمانة، المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.

(٤) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٥) سورة سبأ، الآية: ٢٨.

(٦) سورة النحل، الآية: ٨٩.

إنّ شمول الشريعة وإحاطتها على النحو الذي تقدم، مع ما سبق من خلودها واستمرارها إلى قيام الساعة يؤكد على الحاجة الماسة إلى وجود المحددين والمجتهدين الذين يدلون الناس على صراط ربهم المستقيم، ويرشدونهم إلى أحكام الشرع في كل ما يجد من شؤون حياتهم، أو يتغير من أحوال بيئاتهم ومجتمعاتهم، ذلك أنّ طبيعة تركيب الأمة الإسلامية في الإسلام باستمرار ينشئ وضعاً صعباً وخطيراً، إذا لم توجد الضمانات الكافية لتقديم الإسلام بصورته الصحيحة التي نزل بها، وحمايته من تحريف العقائد والفلسفات الوافدة، ولئن كان تحريف الديانات السماوية السابقة شيئاً قبيحاً، فإنّ تحريف الإسلام أشدّ قبحاً وأفدح خطورة، نظراً لكونه خاتم الأديان والرسالات، فلو حرف لظل على تحريفه، لأنّه لن يأتي بعده ما يصححه^(١).

المحور الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة وبيان أسباب التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناءً عليها.

المقاصد لغّة: جمع مقصد، من قصد الشيء، وقصد له، وقصد إليه قصداً، من باب ضرب، بمعنى طلبه، وأتى إليه، واكتنزه، وأثبتته؛ والقصد: هو طلب الشيء، أو إثبات الشيء، أو الاكتناز في الشيء، أو العدل فيه^(٢).

وأما في الاصطلاح فقد عرفت مقاصد الشريعة عدّة تعريفات، منها ما يأتي:

فقد عرف الدهلوي المقاصد: "بأنّها علم أسرار الدين الباحث عن حكمة الأحكام وملكاتها وأسرارها خواص الأعمال ونكاتها"^(٣).

وعرفها ابن عاشور: (مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في أحوال التشريع جميعها أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة)^(٤) ثم أضاف: (فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها)^(٥)، ملاحظتها)^(٥).

وقال القرضاوي: (فيراد بها الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسرّاً وجماعات وأمة)^(٦). وعند تتبع مجمل التعريفات نجد أنّها (أهداف الشريعة) و(غاياتها) و(العلل المنوطة بالأحكام).

(١) أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٢ - ٢٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة قصد، ج ١١، ص ١٧٩.

(٣) ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تعليق الشيخ محمد شريف سكر (بيروت: دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ج ١، ص ٢١.

(٤) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، د.ط)، ص ٤٩.

(٥) ابن عاشور، المصدر السابق، ص ٤٩.

(٦) يوسف عبدالله القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م)، ص ٢٠.

أسباب التجديد في بعض أحكام أهل الذمة :

- صلاحية الشرع العزيز وقدرته على التوجيه والتأثير في الواقع والحياة.
- ضرورة المواكبة والمسايرة لروح العصر وتطوراته وتغييراته، وضرورة وضع الحلول والبدائل للمشكلات والقضايا المتعلقة بأحكام أهل الذمة.
- تأكيد صحة الحديث النبوي المقرّر للتجديد، ولضرورة وجود المحددين في كل عصر وفي كل مصر^(١).

التجديد في بعض أحكام أهل الذمة بناءً على مقاصد الشريعة:

قبل أن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع من الضروري أن نشير إلى أنّ هناك من أصول وقواعد لابدّ من مراعاتها في تحديد أحكام أهل الذمة، وهذه الأصول تدفعنا إلى القناعة بصحة الاجتهادات الجديدة في هذا المجال، وضرورة تبني أحكام أكثر ملائمة مع روح الشريعة من جانب، والظروف المتغيرة من جانب آخر، وهذه الأصول هي:

١ - تحقيق مقاصد الشريعة من عقد الذمة، وذلك بإخفاء كل أشكال الاضطهاد الديني والعنف الطائفي، وإقامة العلاقات السليمة، والسعي لإجراء الحوار الهادف البناء، ومحاولة تجنب كل الممارسات العنصرية التي توتر العلاقة، وتدفع بالمجتمع إلى التفكك والصراع والاستنزاف^(٢). وأساس هذه العلاقة مع غير المسلمين قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ تَخْرِجُوكُمْ وَلَمْ مِّن دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٣)

٢ - تفعيل روح الإسلام في التعامل مع الآخرين من تكريم للإنسان، وهذا التكريم مطلق، لا يتقيد بدين أو جنس، وإثما هو تكريم للإنسان بغض النظر عن دينه أو جنسه^(٤). وأساس هذا المبدأ العظيم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٥)

(١) انظر: الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص ٩٩.

(٢) مثنى أمين نادر، حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية (دار البلد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ٦١م).

(٣) سورة الممتحنة، الآية: ٨.

(٤) انظر: إدوار غالي الدهمي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (الناشر مكتبة غريب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٢١م).

(٥) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

٣- العدل التام، وعدم انتقاص أي حق من حقوقهم المشروعة وتحريم الإيذاء والاعتداء والظلم، وذلك بناءً على القاعدة الفقهية: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) التي استقرت على مدار التاريخ الإسلامي، وأسست قاعدة المساواة بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات^(١).

٤- ضرورة مراعاة روح العصر وتطوراته وتغييراته، وضرورة الحلول والبدائل للمشاكل والمستجدات المختلفة^(٢).

المحور الثالث: رؤية معاصرة لبعض أحكام أهل الذمة

أولاً: مصطلح (أهل الذمة)

جرى العرف الإسلامي على تسمية غير المسلمين المقيمين في المجتمع الإسلامي باسم (أهل الذمة) أو (الذميين). ويرى كثير من الباحثين المعاصرين إلى وجوب تطوير مصطلح (الذمة) و(الذمي) وأنّ المصلحة توجب استعمال مصطلح بديل، فضلاً عن أنّ هذا الوصف قد بات أكثر الأوصاف حاجة إلى المراجعة وإعادة النظر، قال فهمي هويدي: "إنّنا نقف في حقيقة الأمر في مواجهة صيغة لا تستند إلى نص قرآني، واستخدامها في السنة النبوية كان من قبيل الوصف لا التعريف... بالإضافة إلى... أنّه كان تعبيراً عن حالة (تعاهدية) تعارف عليها عرب الجاهلية في تنظيم علاقات القبائل والأفراد، استمر إلى ما بعد الإسلام، ضمن ما أخذ به من تقاليد وأعراف"^(٣).

وذكر بعد ذلك: "ويبقى مع ذلك أنّ هذا الوصف (تاريخياً) لا يشترط الإصرار عليه دائماً، وبخاصّة إذا كان استعماله يؤدي إلى بعض الشبهة، والتخوّف ولم يكن لذلك أساس منطقي. الأمر الذي يدعونا إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدلة لحقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية"^(٤).

وفي هذا الصدد قال راشد الغنوشي: "أنّه من المناسب استبعاد مصطلح أهل الذمة في العصر الحاضر من أجل إزالة الشبهات التي يثيرها البعض على هذا المصطلح ويدّعون أنّه يقصد منه الانتقاص من حقوق المواطنين غير المسلمين"^(٥).

وقال الشيخ القرضاوي: "وأهل الذمة يحملون (جنسية دار الإسلام) وتعبير آخر: هم مواطنون في الدولة الإسلامية، فليست عبارة (أهل الذمة) عبارة ذمّ أو تنقيص، كما قد يتوهّم بعض الناس! بل هي عبارة توحى

(١) انظر: فهمي هويدي، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (بحث عرض في ندوة حقوق الإنسان في الإسلام

النعقدة في لندن في الفترة ٢٦-٢٨ نيسان ١٩٩٩م)، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص ٩٩.

(٣) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، ص ١١١.

(٤) هويدي، المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٥) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة (الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)،

بوجوب الرعاية والوفاء، تدينًا وامتنانًا لشرع الله، وإذا كان الإخوة المسيحيون يتأذون من هذا المصطلح فليغير أو يحذف، فإنَّ الله لم يتعبَّدنا به^(١).

إذًا، إذا كان إخواننا من الأقليات غير المسلمة يتأذون من هذا الاصطلاح، فليس هناك مانع من استخدام كلمة (المواطنة) والمواطن، لأنَّ الفقهاء متفقون على أنَّ أهل الذمة من (أهل دار الإسلام)^(٢)، فهم من أهل الدار، وإن لم يكونوا من أهل الملة، و(أهل الدار) تعني بالتعبير العصري مواطنين، وتبديل هذه الكلمة لا يتعارض مع شيء من أحكام شريعتنا، أو مقررات ديننا^(٣)، وذلك لتغير العرف السياسي العام في وقتنا الحاضر إلى الأخذ بمصطلح المواطنة، ولما في ذلك من درء مفسدة: وهي تأذي غير المسلمين من هذه التسمية – التي أسيء فهمها – وقد يكون لهم عذر يلتمس فيما حدث في التطبيق التاريخي في بعض العهود من صور ومظاهر لا تعد من البر والقسط الواجبين شرعاً في حق أهل الذمة؛ ولما في ذلك أيضاً من جلب مصلحة: وهي تأليف القلوب، ومن ذلك دعوتهم بأحب الأسماء والأوصاف إليهم وذلك من أدب الإسلام^(٤).

والذي يبدو لي: لا بأس في استخدام كلمة (المواطنة) و(المواطن) بدلاً عن (أهل الذمة)، لأنَّ العبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، فضلاً عن أن الدعوة إلى اعتماد مبدأ المواطنة كبديل لا يتعارض مع مقاصد الشريعة مادام يحقق المبدأ الإسلامي في المساواة بين المواطنين بناءً على قاعدة (لهم مالنا وعليهم ما علينا)، وهذا لا يعني إلغاء نظام الذمة، بل يدخل في باب التجديد وتطوير نظام الذمة، وذلك بوضع الحلول والبدائل للمشكلات والقضايا المتعلقة بنظام الذمة بناءً على مقاصد الشريعة.

ثانياً: الشروط العمرية:

وهي التي تنسب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولكن لم تثبت نسبتها إليه بسند صحيح، وإن صحت فهي غير ملزمة للمعاصرين لأنها مجرد اجتهاد مرحلي.

ولأنَّ هذه الشروط^(٥) أهون أن يتكلف إنكارها وردّها، لو عرفت دواعيها وأسبابها وعرفت

(١) يوسف عبدالله القرضاوي، **مدخل لمعرفة الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، ص ٢٧٦.

(٢) انظر: علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع** (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ)، ج ٥، ص ٢٨١؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني** (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ)، ج ٥، ص ٥١٦.

(٣) انظر: سعد نب بجاد بن مصلح العتيبي، **موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي** (الرياض: مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ)، ص ٥٨١.

(٤) فريد عبد الخالق، **في الفقه السياسي الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م)، ص ١٨٤.

(٥) وهذا نص الشروط العمرية: "إنا حين قدمنا بلادنا شرطنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على إنا شرطنا لك على ألا تحدث في مدينتنا كنيسة، ولا فيما حولها ديراً ولا قلاية ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب من كنائسنا، ولا ما كان منها في خطط المسلمين، وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار، وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل، ولا نؤوي

الملابسات التاريخية التي وجد فيها^(١).

ويمكن القول إنها تخضع لظروف طارئة وخاصة، والتي تمر بها الدولة الإسلامية، أو المجتمع الإسلامي - وهذه الظروف يمكن أن تكون حربية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك، وهي ظروف تقتضي من أصحاب الشأن في الدولة الإسلامية اتخاذ بعض الإجراءات المؤقتة بالنسبة لأهل الذمة، حفاظاً على أمن الدولة من الخارج وأمن المجتمع من الداخل، ودرءاً لكل مفسدة يمكن أن تحل بالمسلمين^(٢).

فهي ليست أمراً دينياً يتعبد بها في كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء، وظنوها شرعاً لازماً، وهي ليست أكثر من أمر من أوامر السلطة الشرعية الحاكمة يتعلّق بمصلحة زمنية للمجتمع آنذاك ولا مانع أن تتغير هذه المصلحة في زمن آخر، وحال أخرى، فيلغى هذا الأمر أو يعدل^(٣).

فضلاً عن هذا أنّ من حسن الفهم لمقاصد الشريعة وحرصها على حسن التعامل مع المخالفين في الدين، أن تعتبر هذه الإجراءات من ثوابت الإسلام وأحكامه^(٤).

والذي يبدو لي: فإنّ الأصل والثابت في شريعتنا هو العدل وحسن التعامل مع المخالفين في الدين، أمّا تلك الشروط فتمثل الطارئ والمتغيّر الذي ينتهي أمره بانتهاء الظرف الذي كان سبباً لوجوده.

فيها ولا في منازلنا جاسوساً، وألا نكتم غشاً للمسلمين، وألا نضرب بنواقيسنا إلاّ ضرباً خفيفاً في جوف كنائسنا، ولا نظهر عليها صليباً، ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون، وألا نخرج صليباً ولا كتاباً في سوق المسلمين، ... ولا نرفع أصواتنا مع موتانا، ولا نظهر النيران معهم في أسواق المسلمين، وألا نجاورهم بالخنازير ولا بيع الخمور، ...، وألا نمنع أحداً من أقبائنا أرادوا الدخول في الإسلام، وأن نلزم زبناً حيثما كنا، وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة، ولا نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم، ولا نكتني بكناهم، وأن نجز مقام رؤوسنا، ولا نفرق نواصينا، ونشد الزنازير = على أوساطنا، ولا ننقش خواتمنا بالعربية، ولا نركب السروج، ولا نتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله، ولا نتقلد السيوف، وأن نوّقر المسلمين في مجالسهم ... " ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

(١) انظر: يوسف عبدالله القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م)، ص ٦٦.

(٢) انظر: دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي (الأردن: دار عمار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٣ م)، ص ٣٩١.

(٣) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٦.

(٤) جبر، المصدر السابق، ص ٣٩١.

ثالثاً: لفظ (الجزية)

إذا كان غير المسلمين يؤدّون الضرائب في عصرنا في مقابل الجزية سابقاً، وإذا احترمو عقيدة الإسلام ومشاعر المسلمين ... فما هي الموانع والحال هذه من استخدام كلمة (الضرائب) بدلاً عن (الجزية) ما داموا يأنفون من ذلك، لأنّ المقصود في أخذها إذعائهم لسلطان الدولة الإسلامية^(١).

وذلك اقتداءً بسيدنا عمر رضي الله عنه حيث حذف كلمة (الجزية) عن نصارى بني تغلب (وهم قبيلة كبيرة من العرب، كانت مواقعها بالقرب من حدود الروم، ولهم شوكة ومنعة ... وقد قال بعضهم لعمر: يا أمير المؤمنين، إنّ بني تغلب من قد علمت شوكتهم ... فإنّ ظاهروا عليك العدو ... فإن رأيت أن تعطيتهم شيئاً فافعل ... فقالوا: فرد ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية، ففعل)^(٢).

إذا أنّ اجتهاد عمر في قضية بني تغلب، وقبوله منهم إسقاط (اسم الجزية) وعنوانها عنهم، ودفع ما يدفعونه إلى الدولة المسلمة أو إلى بيت المال باسم الزكاة أو الصدقة: اجتهاد له قيمته وأهميته في باب السياسة الشرعية وخصوصاً في عصرنا، وما أحوجنا في الفقه السياسي إلى هذا اللون من الاجتهاد العمري.

١- فهو اجتهاد مبني على مراعاة جلب المصلحة المرجوة، ودفع المفسدة المتوقعة عن المسلمين، وذلك أنّ عمر في أول الأمر رفض أن يأخذ منهم ما يأخذ إلا باسم الجزية، وشأنهم شأن غيرهم، ولكن لما شرح له ما يترتب على ذلك من مضار ومفاسد، وإنّ القوم يمكن أن يلحقوا بالأعداء، وهم ذو عدد وشوكة، ويمكن أن يستعين العدو بهم على المسلمين، لذلك قيل لعمر: لا تعن عدوك بهم على نفسك لما شرح ذلك لعمر غير رأيه، وراعى المصلحة العليا للأمة.

٢- ثمّ إنّ في هذا الاجتهاد قرر قاعدة جليّة لا يجوز لمجتهد إغفالها، وهي: أنّ العبرة للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني، وأنّ مدار الأحكام على المسميات والمضامين، لا على الأسماء والعناوين، ولهذا لم يبال أن يسمى ما يأخذه من الجزية باسم الصدقة والزكاة التي فرضها الله على المسلمين إذا كان تغيير الاسم يحل مشكلة قائمة، مادام المبلغ المطلوب يصل إلى الخزانة الإسلامية، ولذا قال عمر رضي الله عنه: هؤلاء حمقى، رضوا المعنى، وأبوا الاسم!^(٣).

واجتهاد عمر هذا ليس خروجاً عن النصوص، بل بقيت نصوص الجزية، وبقي حكمها، عاملاً بحيث يحقق علته وحكمته والمصلحة منه^(٤).

(١) انظر: عدنان السيد حسين، **العلاقات الدولية في الإسلام** (مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، د.م)، ص ٢٦٤.

(٢) القاسم بن سلام أبو عبيد، **الأموال**، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م)، ص ٣٦-٣٧.

(٣) يوسف عبدالله القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ص ١٤٨-١٤٩.

(٤) انظر: محمد عمارة، **النص الإسلامي بين التاريخيّة والاجتهاد والجمود** (نخبة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، د.م)، ص ٤١.

والذي يبدو لي: أنّ مصطلح الجزية غير لازم بل يمكن استبدالها، لأن من أهداف مقاصد الشريعة جلب المصالح ودفع المفاسد، وذلك يتحقق بتغيير هذا اللفظ لما في ذلك درء مفسدة: وهي تأذي غير المسلمين من هذا المصطلح، وجلب مصلحة: وهي تأليف قلوبهم.

رابعاً: تهنئة غير المسلمين بأعيادهم

ذهب من العلماء المعاصرين الشيخ القرضاوي إلى جواز تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، حيث يرى^(١): أنّ تغيير الأوضاع العالمية، هو الذي جعلني أخالف شيخ الإسلام ابن تيمية في تحريمه تهنئة النصارى وغيرهم بأعيادهم، وأجيز ذلك إذا كانوا مسلمين للمسلمين: وخصوصاً من كان بينه وبين المسلم صلة خاصة، كالأقارب والجيران في المسكن، والزلاء في الدراسة، والرفقاء في العمل ونحوها، وهو من البرّ الذي لم ينهنا الله عنه، بل يحبه كما يحب الإقساط إليهم ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ تَخْرِجُوكُمْ وَلَمْ مِّنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٢). ولا سيما إذا كانوا هم يهنئون المسلمين بأعيادهم والله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾^(٣).

وما يؤكد مشروعية تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، عندما يبادرون بتهنئة المسلم بأعياده الإسلامية، فقد أمرنا أن نجازي الحسنة بالحسنة، وأن نرد التحية بأحسن منها، أو بمثلها على الأقل، ولا يحسن بالمسلم أن يكون أقل كرمًا، وأدنى حظاً من حسن الخلق من غيره^(٤).

ولا ننسى أن ننظر إلى ما أفتى به المانعون - ومنهم الإمام ابن تيمية^(٥)، وابن القيم^(٦) في هذه القضية - على أنّه اجتهد حاصل في ضوء أحوال زمنهم، ولو عاشوا في زمننا ورأوا تشابك العلاقات بين الناس وتقارب العالم حتى غدا كأنه قرية صغيرة، ورأوا حاجة المسلمين إلى التعامل مع غير المسلمين، وحاجة الدعوة الإسلامية إلى الاقتراب منهم، ورأوا أنّ تهنئة المسلم قريبه أو جاره أو زميله في هذه المناسبة لا تحمل أي رضى من المسلم عن عقيدة غير المسلم، بل لو رأوا أنّ غير المسلم نفسه لم يعد يحتفل بهذه الأعياد على أنّها عمل ديني يتقرب به إلى

(١) يوسف عبدالله القرضاوي، موجبات تغير الفتوى في عصرنا (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م)، ص ٨٦-٨٧.

(٢) سورة الممتحنة، الآية: ٨.

(٣) سورة النساء: الآية ٨٦.

(٤) انظر: المجلس الأوروبي للأفتاء والبحوث، ما حكم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم (على الموقع الإلكتروني:

www.alkhalil.be.ftwaa، بتاريخ ٢٠١١/٦/١٣).

(٥) انظر: أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة

الثانية، ١٣٦٩هـ)، ج ١، ص ٤٥٤.

(٦) انظر: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: سيد عمران (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٤هـ -

٢٠٠٣م)، ج ٢، ص ٧٢٢.

الله، بل أصبح في الأعم الأغلب عرفاً وعادة وطنية أو قومية تعودها الناس، ليستمتعوا فيها بالإجازة والأكل والهدايا المتبادلة بين الأهل والأصدقاء، لو عاش هؤلاء العلماء إلى زماننا ورأوا هذا كله لغيروا- والله أعلم- رأيهم، أو خففوا من شدّتهم، خصوصاً الإمام ابن تيمية فقد كان يراعي الزمان والمكان والحال في فتواه^(١).

والذي يبدو لي: لا بأس أن يهنئ المسلم غير المسلمين بأعيادهم مشافهة أو بالبطاقات، بشرط أن لا تشمل التهنية أو الإهداء على عبارات أو شعارات تتعارض مع مبادئ الإسلام، لأنّ تهنية غير المسلمين بأعيادهم ليس معناها اعتناق عقيدتهم أو الرضا بما يفعلون، وإنما الغرض منها تحقيق مصلحة لتألفهم على الإسلام والمسلمين، وبيان سماحة الإسلام واحترامه للرأي المخالف، ومن ثمّ دعوتهم إلى الإسلام، وذلك يتفق مع مقاصد الشريعة.

(١) انظر: يوسف عبد الله القرضاوي، **فقه الأقليات المسلمة** (بيروت: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م)،

خاتمة البحث :

أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث :

١. التجديد ضرورة من ضرورات الدين الإسلامي الحنيف، ولازم من لوازم خلوده إلى يوم القيامة، كشاهد على عالمية الإسلام ، وصلاحيّة الشريعة لكل زمان مكان.
٢. تعدد مقاصد الشريعة الإسلامية إطاراً شرعياً مرجعياً لتجديد بعض بأحكام أهل الذمة.
٣. لا بأس في استخدام كلمة (المواطن) و (المواطنة) بدلاً عن أهل الذمة؛ لأن الدعوة إلى اعتماد مبدأ المواطنة لا يتعارض مع مقاصد الشريعة مادام يحقق المبدأ الإسلامي في المساواة بين المواطنين بناءً على القاعدة المقررة في الفقه الإسلامي: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا).
٤. إن الشروط العمرية تمثل الطارئ ، فهي ليست أمراً دينياً يتعبد بها في كل زمان و مكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء، وينتهي أمره بانتهاء الظرف الذي كان سبباً لوجوده.
٥. يجوز تهنئة غير المسلمين بأعيادهم ، لما في ذلك جلب مصلحة ودفع مفسدة.

قائمة المصادر والراجع

- القرآن الكريم

المصادر والمراجع بعد القرآن الكريم:

إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** (المطبعة الرحمانية، طبعة مصر ١٣٤١هـ).

أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين وأحيائه** (جدة: دار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ-١٩٨٥م).

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود** (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، د.ت).
أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الثانية، ١٣٦٩هـ).

أحمد بن محمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير** (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، د.ت).
إدوار غالي الذهبي، **معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي** (الناشر: مكتبة غريب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م).

دندل جبر، **الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي** (الأردن: دار عمار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م).

راشد الغنوشي، **حقوق المواطنة حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي** (هيرندن-الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

سعد بن بجاد بن مصلح العتيبي، **موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي** (مركز الفكر المعاصر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ).

سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (مكتبة العلوم والحكم، الموصل-العراق، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م).

شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: سيد عمران (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٤هـ-٢٠٠١م).

عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني** (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ).
عدنان السيد حسين، **العلاقات الدولية في الإسلام** (مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، د.م).

عدنان محمد أمانة، **التجديد في الفكر الإسلامي** (دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، د.م).

علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م).

عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م).

فريد عبدالحالقي، في الفقه السياسي الإسلامي (دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

فهمي هويدي، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (بحث عرض في ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، المنعقدة في مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي لندن، في الفترة ٢٦-٢٨ نيسان ١٩٩٩م).

_____، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

القاسم بن سلام أبو عبيد، الأموال، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

مثنى أمين نادر، حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية (دار البلد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م).

محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، د.ت، د.ط).

محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م).

محمد طاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).

محمد عبد الرؤف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (بيروت: دار الكتب العلمية، للطبعة الأولى، ١٩٩٤م).

محمد عمارة، النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود (نخبة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م).

نورالدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة (بيروت: مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

يوسف عبدالله القرضاوي، دراسة في مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م).

_____، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

_____، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

_____، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

_____، في فقه الأقليات المسلمة (بيروت: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).

_____، مدخل لمعرفة الإسلام (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

_____، موجبات تغيير الفتوى في عصرنا (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م).

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة (بيروت: دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

المجلس الأوربي للأفتاء والبحوث، ما حكم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، على الموقع الإلكتروني:
www.alkhalil.be.ftwaa.

شبهات حول تمييز أهل الذمة عن المسلمين في المجتمع الإسلامي
دراسة فقهية تحليلية في ضوء الواقع المعاصر

إعداد:

رزكار سليمان مولود

دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

خلاصة البحث

يهدف هذا البحث إلى معالجة الشبهات والتهم التي يثيرها أعداء الإسلام حول نظام الذمة، كما يسعى البحث لإزالة الغموض عن بعض أحكام أهل الذمة، ويتطلع إلى تقديم قراءة جديدة معاصرة لنظام الذمة تتلاءم مع روح الشريعة والواقع المعاصر. لقد سلك الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي، وذلك باستقراء النصوص وآراء الفقهاء حول أهل الذمة، ومتابعة الشبهات المثارة. كما اعتمد الباحث على المنهج التحليلي في مناقشة الشبهات حول أهل الذمة وتحليلها. كذلك اعتمد الباحث على المنهج النقدي، في نقد الشبهات. هذا وقد توصل هذا البحث إلى نتائج عديدة التي من شأنها أن تساعد على إزالة الشبهات فيما يتعلق بنظام أهل الذمة، أهمهما: أن الإسلام يؤصل علاقاته مع غير المسلمين على أسس إنسانية محكمة، من غير النظر إلى الاختلاف في الانتماءات الدينية والعرقية؛ وأن الذميين في الحقوق والواجبات مثلهم مثل المسلمين، بناءً على قاعدة: "لهم ما لنا وعلينهم ما علينا"، فلا يختلف المسلمون معهم إلا في العقيدة والإيدولوجية؛ وأن المقصود من إلزام الذميين في العصور المتأخرة بزي مميز كان الغرض منه سهولة التمييز بينهم وبين المسلمين. علاوة على ذلك توصل أن البحث إلى أن منع غير المسلمين من إظهار شعائهم خارج معابدهم في أمصار المسلمين في فترات قليلة في التاريخ الإسلامي، ليس منصباً على ذات الشعائر الدينية؛ وإنما مبناه مراعاة المصلحة وحماية الأمن العام للمجتمع الإسلامي آنذاك؛ لأن الإسلام أقر لغير المسلمين البقاء على دينهم. وبقائهم في دينهم، يعني السماح لهم بإقامة جميع شعائهم الدينية.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن المجتمع الإسلامي لم يخل من غير المسلمين في أي عصر من عصوره المختلفة، ولا عجب في ذلك؛ لأن الإسلام لا يكره أحداً على اعتناق عقيدته، ولا يمنع المسلمين في العيش مع مخالفيهم في العقيدة والدين، فهم جميعاً عباد الله، وليس من لوازم الإيمان بهذا الدين القطيعة مع غير المسلمين ورفض العيش المشترك معهم في ظل حكم الإسلام وسيادته. لذا نرى بأن الإسلام دعى المجتمع الإسلامي إلى أن يكون متسامحاً مع نفسه ومع الآخرين، ومتعايشاً معهم، لذلك شهدت العصور الإسلامية المتأخرة العدل، والمساواة، والأمن، والرخاء الذي نعم به أهل الذمة في المجتمع الإسلامي. ولكن بالرغم من مبادئ العدالة والمساواة التي جاء بها الإسلام؛ فضلاً عن حسن تعامله مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي؛ نرى أن بعضاً من المستشرقين قد أثاروا بعض الشبهات حول أهل الذمة بهدف تشويه الإسلام والطعن في تشريعاته بأنه لا يقوم على العدل في التعامل مع أهل الأديان الأخرى، وأن المسلمين لا يقبلون بالتعددية الدينية في مجتمعاتهم، إلا بالذل وهضم الحقوق وعدم إعطائهم حقوق المواطنة.

ويسعى هذا البحث إلى مناقشة وتحليل هذه الشبهات والتهم التي يثيرها أعداء الإسلام حول نظام أهل الذمة، وإزالة الغموض وإساءة الفهم حوله، وذلك بتقديم قراءة جديدة معاصرة لنظام الذمة تتلاءم مع روح الشريعة والواقع المعاصر.

المبحث الأول

شبهة أن أهل الذمة مواطنون من الدرجة الثانية

على الرغم من هذه الصفحات المشرقة من النصوص الإسلامية، والمواقف الثابتة للنبي ﷺ، وخلفائه الراشدين، ثم للأئمة الأعلام من بعدهم، في حسن تعاملهم مع غير المسلم في المجتمع الإسلامي، نرى أنّ بعضاً من المستشرقين قد أثاروا بعض الشبهات، جمعوها من هنا وهناك وحسبوها تشوه هذا التاريخ الرائع. والحقيقة أنّ هذه المسائل التي أثّرت حولها تلك الشبهات لو فُهمت على وجهها، ووضعت في زمنها وإطارها التاريخي، لم تخرج عن حدود العدل الذي حرص عليه الإسلام كل الحرص في علاقاته مع أهل الذمة^١.

قضية المواطنة:

فمن هذه الشبهات التي يثيرها المستشرقون قضية المواطنة، حيث يرى بعض المستشرقين أنّ المواطنة لا يمكن أن تحقق داخل الدولة الإسلامية؛ لأنّ الدولة الإسلامية هي دولة عقيدة، ومن ثم لا يعتقد بالإسلام ديناً من اليهود أو النصارى وغيرهم، سيكونون مواطنين منتقصي الحقوق داخل الدولة الإسلامية.

ولكن قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع من الضروري أن نشير إلى مفهوم المواطنة. إن المواطنة: هي مشاركة الأفراد في الحقوق والواجبات. وقد تعني العلاقة بين الفرد والدولة حيث يدين الأول بالولاء والثاني بالحماية^٢، وهي "مصطلح" لم يظهر ولم يجر تداوله إلاّ بعد الثورة الفرنسية^٣ سنة ١٧٨٩م^٤.

^١ انظر: يوسف عبد الله القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة، ١٩٨٣م، ص ٦١).

^٢ إبراهيم مذكور (تصدير ومراجعة) وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، ١٩٧٥م، د.ط)، ص ٥٨٠.

^٣ هي انقلاب سياسي بدأ بفرنسا (١٧٨٩م) وأثر في العالم كله، يختلف المؤرخون في أسبابها، فيرى بعضهم أنّها حركة عقلية نشأت من حركة الاستنارة الحرة في القرن الثامن عشر الميلادي، ويرى آخرون أنّها ثورة الطبقات المحرومة من الامتيازات ضد الطغيان الإقطاعي، ويرى آخرون أنّها ثورة توطيد لسلطة البورجوازية ضدّ نظام اقتصادي واجتماعي متين وعتيق. أدّت الثورة الفرنسية إلى تقويض بناء أوربا القدامى، ومهدت الطريق أمام المذاهب الحرة في القرن التاسع عشر، وعجلت بظهور القوميات؛ أحمد الرشيد؛ عدنان السيد حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢م)، ص ٢٣٠.

^٤ انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة (الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ-١٩٩٢م، د.ط)، ص ١٢؛ إبراهيم ناصر، المواطنة (عمان: مكتبة الرائد العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م)، ص ٢١٥.

ويلاحظ أنّ المستشرق د. ب. ماكdonald "D.B. Macdonald" زعم أنّ أهل الذمة هم الأجانب في المجتمع الإسلامي؛ حيث نشر في دائرة المعارف الإسلامية تحت كلمة "الذمة" التي صدرت أساساً باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية وترجمت إلى العربية، وفيها كتب ماكdonald أنّ أهل الذمة "لا يعدون مواطنين في الدولة الإسلامية"^٥.

وفي رأي الباحث: أنّ ما ذكره المستشرق ماكdonald مردود عليه لأكثر من سبب:
أولاً: لم يرد نصّاً شرعياً يستند إليه في دعواه.

ثانياً: لا نجد في أقوال الفقهاء ولا في أفعال الخلفاء والولاة، ما يشير من قريب أو بعيد إلى اعتبار غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية من الأجانب بالمفهوم القانوني والدستوري الحديث^٦.

ثالثاً: في دستور المدينة عدّ الرسول ﷺ "حقّ المواطنة" حقّاً لكل المقيمين فيها إذا التزموا بدستورها وتولوا الدفاع الجماعي عنها^٧.

رابعاً: ما جرى عليه العمل في الإسلام حول أهل الذمة أنّ "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"^٨، ولا شك أنّ هذا المبدأ يبعد القول باعتبار غير المسلمين من الأجانب.

بالإضافة إلى هذا ذكر المستشرق جوستاف أ. فون جسرونيباون "Gustavee .Von Grunebaun" في كتابه *Medieval Islam Study*: "وكان الشرع الإسلامي - بل والعقولة والإسلامية نفسها- يصران في غير هوادة، على التشديد على ألوان القيود التي كان الذمي يقيد بها، ... وينظر إليهم على أنّهم مواطنون من الدرجة الثانية"^٩.

وللرد على تلك الإشكالية، فإنّنا لا نجد نصّاً ورد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ما يفيد امتهان أهل الذمة وانتقاصهم، أو إجبارهم على بعض القيود. علاوة على هذا، فإنّ نصوص الشريعة وروحها ترفضان فرض تلك المضايقات على المواطنين غير المسلمين، وفضلاً عن ذلك أنّ في جميع المعاهدات التي أبرمت بين المسلمين وغير المسلمين لم يكن يعرض عليهم أية قيود^{١٠}.

^٥ أحمد الشنتناوي؛ إبراهيم زكي خورشيد؛ عبد الحميد يونس (تصدير باللغة العربية)، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٩، ص ٣٩١.

^٦ انظر: عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين (مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ص ٢٨٦.

^٧ عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر (دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٥٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ج ٣، ص ٢٨٥.

^٨ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ج ٤، ص ١٠٥.

^٩ Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*, Second Edition, the University Of Chicago Press Chicago & London, 1971, p: 33.

^{١٠} انظر: حسن المهي الشاذلي، أهل الذمة في الحضارة الإسلامية (دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م)، ص ٧٦.

ولكن مع هذا، إنّ فرض بعض المضايقات والقيود على أهل الذمة في فترات زمنية مختلفة لم تكن ثابتة، ولا دائمة؛ وإنّما يعود إلى الظروف الاجتماعية في الداخل، وإلى السياسة الخارجية مع الدولة البيزنطية. فضلاً عن هذا هي اجتهادات طرحها الفقهاء في ضوء قراءاتهم للواقع الذي عايشوه، وينبغي ألاّ تؤخذ باعتبارها ديناً ملزماً^{١١}.

ولم يكن الأمر ليستحق اهتماماً كبيراً لو أنّ ما كتب في هذا الصدد كان مقصوراً على الكتب الصادرة في الغرب؛ إذ إنّ تشويه الإسلام تاريخياً وعقيدة وشريعة هو القاعدة في تلك الكتب.

لكن ما يستحق القلق فعلاً أن يكون لمثل هذه الآراء أصول أو أنصار في التفكير الإسلامي^{١٢}. ذهب بعض الباحثين المعاصرين أنّ أهل الذمة مواطنون من الدرجة الثانية مثل مجيد خدوري، حيث ذكر: "إنّ الذمي لا يستحق المواطنة الكاملة فمع كونه مؤمناً بالله إلاّ أنّه لا يعترف بمحمد رسول الله ﷺ، ولذلك كان ناقص الإيمان لا يستحق أن يكون عضواً خالصاً في الأخوة الإسلامية"^{١٣}.

ويبدو أنّ ما ذهب إليه مجيد خدوري هو أنّ المواطنة الكاملة في المجتمع الإسلامي محصورة على المسلمين، وينظر إلى غير المسلمين بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية.

وفي رأي الباحث : أنّ غير المسلمين لهم حق المواطنة الكاملة؛ لأنّ أهل الذمة منذ عهد الرسول ﷺ مواطنون بالدرجة الأولى فكانت وثيقة المدينة تقرر بالمساواة والمناصرة بين المسلمين وغيرهم، بغض النظر عن الدين، حيث احتفظ كل فريق بدينه وماله، ولليهود دينهم، وللمسلمين دينهم وأمواهم؛ ما يعني أنّ اليهود داخل المدينة لهم الحقوق نفسها التي للمسلمين وعليهم واجباتهم^{١٤} وهي المواطنة الكاملة.

إضافة إلى هذا، أنّ لغير المسلم في المجتمع الإسلامي حق المواطنة كاملة؛ لأنّ الإسلام ينظر إلى الإنسان بوصفه إنساناً ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^{١٥}. ولا يفرق بسبب الدين أو الجنس أو اللون.

في هذا الاتجاه أيضاً، قال الأستاذ أحمد طه السنوسي: "إنّ الذميين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية"^{١٦}، وحقته أنّ الذميين لا يتمتعون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها المسلمون، ولا يلتزمون

^{١١} انظر: توفيق البيزكي، تاريخ أهل الذمة (الرياض: دار العلوم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص ١٥٤.

^{١٢} فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ص ١١٦ - ١١٩.

^{١٣} مجيد خدوري، الحرب والسلم في شرعة الإسلام (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥م، د.ط): ٢٣٧.

^{١٤} انظر: عصام تليمة، المواطنة في المجتمع الإسلامي، على الموقع الإلكتروني: www.wasatiaonline.net، بتاريخ: ٢٨ /

٢٠١١ / ١

^{١٥} سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

بنفس التزاماتهم، فالحقوق السياسية يتمتع بها المسلم ولا يتمتع بها الذمي. والجزية يلتزم بها الذمي دون المسلم. والزكاة تجب على المسلم دون الذمي، وهذا كله يدلّ على أنّ الذمي لا يتمتع بالجنسية الإسلامية، لأنّه لو تمتع بها لترتبت له حقوق وفرضت عليه واجبات شبيهة بالتي للمسلم أو عليه^{١٧}. والواقع أنّ هذا القول ضعيف؛ فالدولة الإسلامية تأخذ بقاعدة المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلم والذمي، ولكن تستثنى من هذه القاعدة بعض الحقوق والواجبات لابتنائها على العقيدة الدينية^{١٨}؛ حتى أنّ الدولة في عصرنا، قد لا تساوي بين رعاياها المواطنين - وكلهم يتمتعون بجنسيتها - في بعض الحقوق لاسيّما الحقوق السياسية، ومع هذا يظلون متمتعين بجنسية الدولة. ولم يقل أحد أنّ عدم تمتع هذا الفريق من رعايا الدولة ببعض الحقوق دليل على عدم تمتعه بجنسية الدولة. فالمواطنون في الدولة الحديثة: "هم الأفراد الذين يتمتعون بجنسية الدولة، القانونية الداخلية، وخاصة من وجهة الحقوق السياسية"^{١٩}.

وفي رأي الباحث من الضروري أن نضع أصولاً نحتكم إليها في بحثنا، وفي تناولنا لقضية المواطنة، وهي ثوابت نحتكم إليها عند الاختصاص والتناول والطرح، وهي:

- ١ - تحكيم نصوص الشريعة الواردة في الكتاب والسنة الصحيحة: فما جاء في هذه الأصول فالعمل به واجب، وما وافقها فالعمل به صحيح، وما خالفها ممّا ليس منها فهو على أصحابه رد، والعمل به اجتهاد بشري لصاحبه - إن كان مجتهداً، أو مؤهلاً للاجتهاد - له أجره، وعليه - إن لم يكن كذلك - إثمه ووزره.
- ٢ - قبول ما تقتضيه المشاركة في الدار، أو الوطن بتعبيرنا العصري؛ فكل ما حقق مصالح المشتركين معاً فيه جاز، وكل ما أهدرها بالإهدار أولى وأحق. وقد قعد هذه القاعدة الأصوليون والفقهاء حين قرروا: أنّ الشريعة مبنية عموماً على جلب المصالح، ودرء المفاسد، وإن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وإن كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده به فهو باطل^{٢٠}.

- ٣ - إعمال روح الأخوة الإنسانية بدلاً من إهمالها، فكلّ قول، أو رأي، أو فعل، نافي روح الأخوة، فقد غفل صاحبه عن أصل من أصول الإسلام؛ حيث نطق به القرآن الكريم،

^{١٦} أحمد طه السنوسي، فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن (مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٥٧م، د.ط، د.م)، ص ٤٤-٥٧-٦٣.

^{١٧} عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام (مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٣٣٨هـ - ١٩٧٦م، د.م)، ص ٦٤.

^{١٨} زيدان، المصدر السابق، ص ٦٤.

^{١٩} عز الدين عبد الله، القانون الدولي الخاص (القاهرة: مطبعة جامعة، سنة ١٩٥٤م، د.ط)، ص ٨٩.

^{٢٠} انظر: مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام (بيروت: دار الفكر، الطبعة التاسعة، ١٩٦٧م - ١٩٦٨م)، ج ٢، ص ٩٩.

والسنة الصحيحة، وصدر عنه في أقوال وأفعال أصحاب رسول الله ﷺ، بل وعاش في ظلّه رعايا دولة الإسلام إلى يومنا هذا: في مدّتهم وقراهم، وأفراحهم وأحزانهم، وبيعهم وشرائهم، وأعيادهم ومواسمهم؛ حتى أنّه لولا الاستمساك المحمود للمسلمين وغير المسلمين بشعائر دينهم الظاهرة، ما عرف منهم مسلم إسلامه ولا كتابي بكتابه^{٢١}.

٤- الإسلام دين القسط والعدل والحق، فكل رأي نافي القسط الذي أمر به القرآن، أو العدل الذي قامت عليه السموات والأرض، أو الحق الذي يحتمي به الناس، فهو مردود ومناف لروح الإسلام^{٢٢}. ورحم الله ابن القيم حين قال: "الشرعية مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمه كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشرعية"^{٢٣}.

٥- ما ورد في اجتهادات السابقين من أئمتنا رضوان الله عليهم، ممّا لم يقم عليه دليل من الكتاب والسنة، وكان اجتهاداً نابغاً من روح عصره، ينبغي ألا تؤخذ باعتبارها ديناً ملزماً، فلنا أن نتقي منه، وأن نختلف معه، ولكل أن يجتهد لزمانه وعصره^{٢٤}.

إذا أخذنا بعين الاعتبار تلك النقاط سالفة الذكر، ستكون رداً مانعاً لمن أراد أن يشوه تاريخ وشرعية الإسلام، الحافل بالقسط والعدالة، وحسن المعاملة مع غير المسلمين، وتطبيق مبدأ المواطنة. **والذي يبدو لي:** أن آيات تكريم الإنسان تقف في صف الدعوة إلى الحق. إن حث القرآن الكريم على البرّ بالذين لم يقاتلوهم في الدين ولم يظلموهم تقف في الاتجاه ذاته. وكلمات الرسول عليه الصلاة والسلام، التي تستنكر وتبّرأ من أي مسلم "أذى ذمياً" أو ظلمه "انتقصه" دليل على ذلك^{٢٥}. وأيضاً وثيقة المدينة، والتي اقتبس منها ما ينظم العلاقة بين المسلمين واليهود، أن الرسول ﷺ اعتمد فيها مبدأ المواطنة، حيث وضعت فيه الحقوق والواجبات على أساس المواطنة الكاملة التي يتساوى فيها المسلمون مع غيرهم من ساكني المدينة المنورة.

لقد عدت هذه الوثيقة اليهود من مواطني الدولة الإسلامية، وعنصراً من عناصرها. هكذا نرى أنّ الإسلام قد عد أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنهم أمة مع المؤمنين، ما داموا قائلين

^{٢١} انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي (المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة، ١٩٨٣م، ٥م)، ص ٢٣٧.

^{٢٢} انظر: ناصر محمدي جاد، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي (دار الميمان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ٥م)، ص ٦٧-٨٩.

^{٢٣} محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ط)، ج ٣، ص ١٤-١٥.

^{٢٤} انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٠٦.

^{٢٥} هويدي، المصدر السابق، ص ١٢٣-١٢٤.

بالواجبات المترتبة عليهم؛ فاختلاف الدين ليس - بمقتضى أحكام الصحيفة - سبباً للحرمان من المواطنة^{٢٦}.

ثم إن قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"^{٢٧} هي القاعدة الفقهية التي استقرت على مدار التاريخ الإسلامي، وأسست قاعدة المساواة بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات، وأنّ هذا المبدأ يبعد القول بأنّ الإسلام يضطهد الأقليات الدينية، أو ينظر إليهم على أنّهم مواطنون من الدرجة الثانية. يتضح لنا ممّا سبق: أنّ الذميين ليسوا مواطنين من الدرجة الثانية كما يزعم بعض المستشرقين والباحثين المعاصرين؛ وإنّما يعدون مواطنين كاملي المواطنة.

المبحث الثاني

شبهة تمييز أهل الذمة عن المسلمين في لباسهم وهيئتهم

ويتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: تمييز أهل الذمة في لباسهم.

المطلب الثاني: ختم رقاب أهل الذمة.

المطلب الأول: تمييز أهل الذمة في لباسهم

ومن هذه الشبهات التي ضخمها المستشرقون ما يتعلق بملاص أهل الذمة وأزيائهم؛ حيث ذكر المستشرق ترتون "A. S. Tritton" في كتابه *The Caliphs and Their Non- Muslim subjects*: "من الشروط التي اشترطها عهد عمر على الذميين لبس الزنار والنهي عن التشبه بالمسلمين في ثيابهم وسروجهم التي يستعملونها"^{٢٨}.

وفي هذا الاتجاه أيضاً، قال المستشرق د. ب ماكدونالد "D. B Macdonald": "ويجب عليه أن يلبس لبساً خاصاً يميزه عن المسلمين، وألا يمتطي الخيل أو يحمل السلاح ... والحق أنّ كل هذه الفروض والقيود كانت ولا تزال تلتزم بدرجات متفاوتة في التشديد"^{٢٩}.

وسأتناول هذه القضية ومناقشتها من عدة جهات؛ الأولى: بيان الموقف الإسلامي من هذه المسألة، والثانية: دواعي وأسباب فرض هذه القيود.

^{٢٦} انظر: العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٥٩-٦٠.

^{٢٧} الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٤، ص ١٠٥.

^{٢٨} A. S. Tritton, *The Caliphs And Their Non-Muslim Subjects A Critical Study Of The Covenant Of*

'Umar, Humphrey Milford, Oxford University Press, London Bombay Calcutta Madras, 1930. p:

115

^{٢٩} الشنتاوي، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٩، ص ٣٩١.

أولاً: موقف الإسلام في تمييز أهل الذمة عن المسلمين في لباسهم

لم يتعرض القرآن الكريم والسنة النبوية - وهما المصدران الأساسيان للتشريع في الإسلام - لمسألة اللباس الذي يميز الذمي من المسلم، فليس لهذه المسألة أساس ديني^{٣٠}.

هذا فضلاً عن أنّ جميع المعاهدات التي أبرمت بين المسلمين وغيرهم لم يكن يعرض عليهم أية قيود، ما عدا اعتبارهم طائفة دينية مستقلة ضمن المجتمع الإسلامي^{٣١}.

إذاً، يتبين لنا ممّا سبق: أنّ الكتاب والسنة لم يتعرضا لمسألة اللباس الذي يميز الذمي من المسلم؛ ولكن مع هذا أنّ بعض كتب الفقه أوردت شروطاً بالزام الذميين بلباس وزي مميز يخالف ما يرتديه المسلمون. وقد أورد ابن القيم في مؤلفه **أحكام أهل الذمة** ما سماه: "الشروط العمرية" ونسبها إلى عمر بن الخطاب، وخرج عليه أحكاماً كثيرة في هذا الشأن^{٣٢}.

وفي هذا الاتجاه أيضاً، ذهب كثير من العلماء منهم الرازي حيث ذكر: "ويعمّر أهل الذمة عن المسلمين في زيّهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم ولا يكون الخيل ولا يحملون السلاح ... ويؤمر الذمي بشد الزنار من الصوف والغليظ دون الإبريسم، ويمنع عن لباس يختص به أهل العلم والزهد والشرف كالصوف ونحوه"^{٣٣}.

إذاً، الأمر أهون من أن يتكلف إنكاره ورده، لو عُرفت دواعيه وأسبابه، وعرفت الملابسات التاريخية التي وجد فيها^{٣٤}. لذا من الضروري أن نشير إلى دواعي وأسباب فرض هذه القيود على أهل الذمة.

ثانياً: أسباب فرض قيود في لباس أهل الذمة

"إنّ إلزام أهل الذمة في العصور المتأخرة في الدولة الإسلامية بزي مميز ليس له أساس ديني، بل أساسه اجتماعي، أو سياسي، أو زماني مؤقت - ولم يحدث ذلك بأي حال من الأحوال في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين - وأنّ ذلك إنّما وقع في بعض العصور المتأخرة. وإذا صوّر ذلك بأنّه يمثل اضطهاداً بالرعايا غير المسلمين، فإنّ ذلك لم يكن أساسه عقائدياً أو دينياً، لأن الإسلام دين العدل والحق، ويقر حرية العقيدة الدينية لغير المسلمين"^{٣٥}.

^{٣٠} بركة، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ص ١٨١.

^{٣١} انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩٧.

^{٣٢} محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة** (القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م)، ج ٢، ص ٤٥٢.

^{٣٣} محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **تحفة الملوك**، تحقيق: عبد الله نذير أحمد (بيروت: دار البشائر، الإسلامية، ١٤١ هـ)، ج ١، ص ١٩٠.

^{٣٤} القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٦.

^{٣٥} بركة، الإسلام والمساواة، ص ١٨٩.

لقد أثبت الباحثون من غير المسلمين، أنّ الاضطهادات التي عاناها أهل الذمة من بعض الحكام، إنّما كانت ناتجة من بعض ظروف خاصّة وإقليمية، أكثر من أن تكون منبعثة عن مبدأ مقرر من التعصب. وحقيقة أسبابها إنّما كانت سياسية محضة أو راجعة إلى الأهواء البشرية أو إلى المزاج المسيطر على الحاكم أو في الشعوب، ولا يدخل الفعل الديني في نطاق هذه الأسباب^{٣٦}.

والذي يبدو لي: أنّ هذه الأوامر الواردة بشأن ملابس أهل الذمة ليس المقصود منها الإذلال أو الاضطهاد كما يزعم البعض، وإنّما كان الغرض منها سهولة التمييز بينهم وبين غيرهم من المسلمين. فضلاً عن ذلك فإنّما ليست أمراً دينياً يتعبد به في كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء وظنوه شرعاً لازماً، وهو ليس أكثر من أمر من أوامر السلطة الشرعية الحاكمة يتعلّق بمصلحة زمنية للمجتمع آنذاك، ولا مانع من أن تتغيّر هذه المصلحة في زمن آخر وحال أخرى، فيلغى هذا الأمر أو يُعدل.

لقد كان هذا التمييز بين الناس تبعاً لأديانهم أمراً ضرورياً في ذلك الوقت، وكان أهل الأديان حريصين عليه، ولم يكن هناك وسيلة للتمييز غير الزي، حيث لم يكن لديهم نظام البطاقات الشخصية كما في عصرنا، التي يسجل فيها - مع اسم الشخص ولقبه - دينه وحتى مذهبه؛ فالحاجة إلى التمييز وحدها هي التي دفعت إلى إصدار تلك الأوامر والقرارات^{٣٧}.

"ومع ذلك كله أنّه لو افترضنا جدلاً حقيقة هذه الأوامر الصادرة قد أخذت مأخذ الجد والتطبيق فهذا لا غبار عليه، فهو نوع من التحديد للملابس في نطاق الحياة الاجتماعية، للتمييز بين أصحاب الأديان المختلفة، وخاصة أنّنا في وقت مبكر من التاريخ ليس فيه ما يميز بين الطوائف إلّا الملابس، فهي الوسيلة الوحيدة لإثبات دين كل من يرتدونها. وكان للعرب المسلمين ملابسهم كما للنصارى واليهود أو المجوس والصائبة ملابسهم التي يرتدونها حسب الأعراف والتقاليد السائدة بينهم.

وإذا كان المستشرقون قد عدوا أنّ تحديد شكل لون الثياب هو من مظاهر الاضطهاد، فنحن نقول لهم إنّ الاضطهاد في هذه الصورة يكون قد لحق بالمسلمين وأهل الذمة على السواء. وإذا كان الخلفاء ينصحون العرب والمسلمين بألا يتشبهوا بغيرهم فمن المنطق أن يأمرهم غير العرب وغير المسلمين بألا يتشبهوا بالعرب المسلمين^{٣٨}. "إذ أنّ المسلمين مطالبون بذلك الأمر قبل أن يفرض على غيرهم، لذا نجد أنّ الإسلام يريد أن يكون في لباس المسلمين شيء يميزهم من غير المسلمين حتى لا يتشبهوا بهم ولا تضيع شخصيتهم في شخصيتهم، ولا يلاقوا صعوبة في التعارف بينهم، وتبقى الحياة

^{٣٦} انظر: S. T. Arnold, *The Preaching of Islam*, P: 420

^{٣٧} انظر: القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٦-٦٧.

^{٣٨} علي حسن الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة (المجلس الأعلى لشؤون الإسلامية، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، د. ط، د. م)، ص ٨٦.

الاجتماعية بينهم مستحكمة قوية، غير أنّ الإسلام ما حدّد لهذا الغرض هيئة خاصة للباس أو علامة محددة، وإتّما جعل العرف العام هو القاضي في هذا الشأن.

وقد قامت الحركة الإسلامية في بلاد العرب، فما كان النبي ﷺ ولا سائر المسلمين يلبسون إلاّ اللباس الذي كان رائجاً في بلاد العرب عامة؛ إلاّ أنّ النبي ﷺ تميّزاً للمسلمين من غيرهم، أمر المسلمين أن يلبسوا العمام فقط أو القلانس، لأنّ عامة العرب المشركين إما كانوا يلبسون العمام فقط أو القلانس فقط، ولذا فقد أصبح لبس العمام فوق القلانس شعار المسلمين^{٣٩}.

وفضلاً عن ذلك فإن تشبّه المسلم بغير المسلم منهى عنه؛ لأنّ هذه الفعلة مضرة بوحدة الجماعة الإسلامية؛ إذ لأجلها ينشأ الجفاء والتباعد بين المسلم والمسلم، ولا يبقى بينهما من التناصر والتعاون والتضامن ما يريد الإسلام أن يكون بينهما، وهي مع ذلك دليل على ميل صاحبها - على إسلامه - إلى غير المسلمين، كما أنّها فعلة شنيعة من الوجهة السياسية كذلك؛ إذ أنّها تضمّر في طياتها خطراً جسيماً، لأنّ الرجل المتشبه بالكفار، قد يعامله المسلمون معاملتهم مع غير المسلمين، ولأجل كل هذا فقد شدد النبي ﷺ النكير على هذا التشبه، ونهى عنه المسلمين مراراً. فمن أقواله عليه الصلاة والسلام في غير واحد من الأحاديث: "خالفوا المشركين"^{٤٠}. و"خالفوا اليهود والنصارى"^{٤١}. و"خالفوا المجوس"^{٤٢}. "والظاهر أنّ رسول الله ﷺ إنّما أراد من وراء مثل هذه الأقوال أن لا يلقي المسلم صعوبة في معرفة أخيه المسلم ولا يعامله إلاّ معاملة المسلم"^{٤٣}.

وفي المقابل نجد أنّ النصارى يلبسون الزي الخاص بهم، دون جبر أو إلزام. ويجب أن نلاحظ أنّه لم تكن ثمة ضرورة وقت الفتح لإلزام النصارى بلباس معيّن من الثياب يخالف ما يلبسه المسلمون؛ إذ كان لكل من الفريقين وقتذاك ثيابه الخاصة، حيث قال المستشرق تريتون "A. S. Tritton": "وكان النصارى يفعلون ذلك من تلقاء أنفسهم دون جبر أو إلزام، على أنّ الحاجة استلزمت هذه الفروض فيما بعد"^{٤٤}.

^{٣٩} أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة (الكويت: دار القلم، د.ط، د.ت)، ص ١٦٦.

^{٤٠} أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، صحيح مسلم (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، باب خصال الفطرة، ج ١، ص ١٥٣.

^{٤١} أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى (مجلس دائرة المعارف الكائنة في الهند، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ، د.م)، باب سنة الصلاة في النعلين، ج ٢، ص ٤٣٢.

^{٤٢} مسلم، المصدر السابق، باب خصال الفطرة، ج ١، ص ١٥٣.

^{٤٣} المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ص ١٦٩ - ١٧٠.

^{٤٤} A.S Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subject* p:115.

والذي يبدو لي: أنه لا اضطهاد في الأمر كما ادعى المستشرقون، وإنما تغيير الملابس وسيلة اجتماعية للتمييز بين أهل الديانات المختلفة، مثلما نرى اليوم في كل مجتمع حديث من تعدد الأزياء لكل طائفة أو أصحاب حرفة أو مهنة أو اتباع ديانة ملابس تميزهم من غيرهم^{٤٥}.

المطلب الثاني: ختم رقاب أهل الذمة

من هذه الشبهات التي تثار حول الإسلام مسألة ختم رقاب أهل الذمة؛ حيث قال المستشرق آدم متز^{٤٦}: "وفي العصور السيئة كانت تعلّق على رقبة أهل الذمة علامة البراءة، تحتم أيديهم"^{٤٧}.

وشبهتهم هذه تقوم على تصوير الأمر على النحو الآتي:

١- إنّ هذا الختم أمر دائم ومستمر.

٢- إنّ المسلمين هم مبتكرو هذا النظام.

٣- إنّهُ يحمل صورة الإذلال والاضطهاد لأهل الذمة^{٤٨}.

والحقيقة أنّ هذه الأمور الثلاثة غير صحيحة للأسباب الآتية:

أما الأمر الأول فقد ذكر أبو يوسف أنّ الأمر ليس حالة دائمة ومستمرة، حيث قال: "ينبغي أن تحتم رقابهم في وقت جباية جزية رؤوسهم، حتى يفرغ من عرضهم ثمّ تكسر الخواتيم"^{٤٩}.

أما الأمر الثاني فإنّ المسلمين لم يبتكروا هذا النظام، وإنما هذه العادة قديمة ترجع إلى عصر الآشوريين الذين كانوا يعلقون في رقاب العبيد قطعة من الفخار أسطوانية مكتوباً عليها اسم العبد واسم سيده. وكان اليهود في عهد التلمود يعلمون عبيدهم بالختم على الرقبة أو الثوب^{٥٠}.

أما الأمر الثالث فإنّ السياسة التي سار عليها المسلمون في ختم الرقاب وقت تأدية الجزية وكانت موجودة عند الآشور واليهود ليست صورة لاضطهاد أو إذلال؛ ولكن الغرض منها كما يقول الخربوطلي: "وسيلة لمعرفة وتمييز من أدى الضريبة ومن لم يؤدها، وخاصة أنّ الطباعة لم تكن قد ظهرت بعد، وكان من العسير تدوين إيصالات واضحة ثابتة تثبت تأدية الجزية ولا يمكن تزيفها، وما زالت

^{٤٥} انظر: القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٩.

^{٤٦} آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧م، د.ط)، ج ١، ص ٨٠-٨١.

^{٤٧} فمثلاً في أواخر العهد الأموي في مصر وسمت أيد الرهبان بخلقة من حديد فيها اسم الراهب واسم دير وتاريخه، وجعل على كل نصراني وسم صورة أسد على أيديهم؛ انظر: تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج ٢، ص ٤٩٢-٤٩٣.

^{٤٨} القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٥.

^{٤٩} يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، الطبعة الخامسة، ١٣٩٦هـ)، ص ١٣٧.

^{٥٠} الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص ٨٧.

بعض الدول الإفريقية والآسيوية ... تتبع هذه السياسية في الانتخابات فيقومون بختم أيدي الناخبين بنوع من الأختام لا تزول إلا بعد يومين أو أكثر، حتى لا يعطي صوته أكثر من مرة"^{٥١}.

والذي يبدو لي: أنّ هذه الإجراءات كانت تتعلّق بعصور غابت فيها الوسائل العلمية الحديثة للتمييز بين من أدّى الضريبة ومن تهرب منها، وليس الغرض منها اضطهاد أو إذلال، وينبغي أن لا تؤخذ باعتبارها ديناً ملزماً، أو أمراً ثابتاً.

المبحث الثالث

شبهة عدم قبول شهاداتهم وإظهار شعائهم

ويتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: عدم قبول شهادتهم

المطلب الثاني: إظهار شعائهم

المطلب الأول: عدم قبول شهاداتهم

من هذه الشبهات التي يثيرها المستشرقون مسألة عدم قبول شهادة الذمي، أو حرمانهم من الشهادة؛ حيث ذكر المستشرق آدم مِتَز في كتابه **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**: "وأكبر ما كان يحرم منه أهل الذمة ويؤثر في نفوسهم تأثيراً عميقاً أنّه لم يكن يسمح لهم بالتقدم للشهادة أمام القضاء كأئهم عبيد"^{٥٢}.

وفي هذا الاتجاه أيضاً قال المستشرق جوستاف أ. فون جرونباون " *Gustave E. Von Grunebaun* " في كتابه: "*Medieval Islam Study*": "وهم وإن كانوا يسهمون في الحياة العامة التي كان يغل من حريتهم فيها بشدة حرمانهم من أداء الشهادة أمام القضاء"^{٥٣}.

يبدو من كلام المستشرقين أنّ أهل الذمة كانوا محرومين من أداء الشهادة أمام القضاء بشكل قطعي.

ولبيان كشف الحقيقة علينا أن نبين آراء العلماء من الفقهاء القدامى والمعاصرين فيما يتعلّق بشهادة الذمي أمام القضاء، نجد أنّ القضية ليست كما يزعم بعض المستشرقين، وإنّما المسألة فيها خلاف، ويمكن اختصار آرائهم في قولين:

^{٥١} انظر: الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص ٨٦.

^{٥٢} مِتَز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ٧٧.

^{٥٣} *Gustave E. Von Grunebaun, Medieval Islam Study, P. 235*

الأول: تقبل شهادة غير المسلم على المسلم، في الوصية بالسفر إذا لم يوجد غيره، وبه قال الحنابلة والظاهرية، وهو قول طائفة من الصحابة والتابعين وغيرهم^{٥٤}.

الثاني: لا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم، وإليه ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والزيدية^{٥٥}.

الأدلة ومناقشتها:

احتج المجوزون بقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ أَلَوْصِيَّةٌ حِينَ أَثْنَانَ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾^{٥٦}؛ "وجهة الدلالة أنّ الضمير في قوله تعالى: "ذوا عدلٍ منكم" راجع للمؤمنين المصدرة به الآية؛ إذ الخطاب لهم، فيكون الظاهر من قوله تعالى: ﴿أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ غير المسلمين ... وفي ذلك دلالة واضحة على صحة شهادة الكافر على المسلم؛ لأنه لا معنى لصحة الإشهاد إلّا صحة الأداء، وهذا اعتماد على أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ هم الكفار^{٥٧}، للأدلة الآتية:

١- إنّ قوله: "أو آخران من غيركم إنّ أنتم ضربتم في الأرض" دليل على أنّ من شروط جواز الاستشهاد بالآخرين، أن يكون المستشهد في سفر، فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان الاستشهاد بهما مشروطاً بذلك؛ لأنّ الاستشهاد بالمسلم جائز سفرًا وحضرًا^{٥٨}.

٢- ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما -وهو حبر القرآن- أنّه قرأ في هذه الآية "أو آخران من غيركم من أهل الكتاب" وهو لا يقرؤها كذلك إلّا سماعاً من الرسول ﷺ^{٥٩}.

واعترض المانعون على الاستدلال بالآية للأسباب الآتية:

^{٥٤} انظر: أبو محمد ابن قدامة المقدسي، المغني (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ)، ج ١٢، ص ٥٢؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المحلى (دار الفكر للطباعة والنشر، ١٣٣٥هـ، د.ط، د.م)، ج ٩، ص ٤٠٩.

^{٥٥} انظر: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ)، ج ٢، ص ٤٩١؛ محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج ٤، ص ٤٢٦؛ المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (دار الكتب العربي، د.ط، د.ت)، ج ٦، ص ٣٨.

^{٥٦} سورة المائدة، الآية: ١٠٦.

^{٥٧} بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م)، ص ٢١٣-٢١٤.

^{٥٨} الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٦٠.

^{٥٩} فخر الدين محمد بن عمر الرازي التميمي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ)، ج ٣، ص ٥٦٠.

أولاً: بأن الآية المجيزة وهي "أو آخران من غيركم" قد نسخت بقوله تعالى: "ممن ترضون من الشهداء"، فتكون خالية عن الدلالة على جواز قبول شهادتهم.

ثانياً: إنَّ المراد بقوله: "من غيركم"، أي من غير قبيلتكم، وليس المراد من غير المسلمين^{٦٠}.

ثالثاً: إنَّ المراد بالشهادة في الآية إيمان الوصي بالله تعالى للورثة، لا الشهادة المعروفة^{٦١}.

وأجاب المجوزون عن الاعتراض بما يأتي:

١- بأنَّ دعوى النسخ غير صحيحة وباطلة لأنها لا تثبت بالاحتمال، بل لابد من ثبوت كون الناسخ متراخياً عن المنسوخ على وجه يتعذر معه الجمع، فإنَّ الجمع أولى من إلغاء أحد الدليلين، ويؤيد ذلك ما صح عن عائشة "رضي الله عنها" أنها قالت وغيرها من السلف: سورة المائدة آخر سورة نزلت، فما وجدت فيها حلالاً فحللوه، وما وجدت فيها حراماً فحرّموه.

٢- وأما دعوى أنَّ المراد بمن غيركم في الآية من غير عشيرتكم وقبيلتكم، فيرده أنَّ الخطاب في الآية عام لجميع المؤمنين: "يا أيها الذين آمنوا"، ولا يشك منصف أنَّ "أو آخران من غيركم" من غير المؤمنين^{٦٢}.

٣- وأما قول من قال: إنَّ المراد بالشهادة: إيمان الأوصياء للورثة، فهذا مردود؛ لأنَّ الشهادة عطف على ذوي العدل من المؤمنين، وهما شاهدان والموصي إنَّما يحتاج للشهادة لا للإيمان فلا بد من حمل الآية عليها^{٦٣}.

وفي رأي الباحث: أنَّ الراجح هو ما ذهب إليه الحنابلة ومن وافقهم لقوة أدلتهم، ويؤيد ذلك ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: "إنَّ الحاكم لو حكم بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم في السفر فإنَّ حكمه يجب أن ينقض، لمخالفته نصَّ الكتاب بتأويلات غير مقبولة"^{٦٤}.

فضلاً عن ذلك فإنَّ من الباحثين المعاصرين مثل عبد المعطي بيومي عضو مجمع البحوث الإسلامية، قد أجاز في كتابه "اجتهادات معاصرة" شهادة غير المسلم على المسلم حتى في قضايا الأحوال الشخصية.

^{٦٠} راجع: عمران الشرباتي، هل تقبل شهادة غير المسلم على المسلم، على الموقع الإلكتروني: www.r-khair.net، بتاريخ:

٢٠١١/٢/٨.

^{٦١} انظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (مصر: مطبعة الآداب والمؤيد، د. ط، ١٣١٧هـ)،

ص ١٥٤.

^{٦٢} انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٩١.

^{٦٣} انظر: بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، ص ٢٢٠.

^{٦٤} ابن تيمية، الاختيارات، ص ٢١٢؛ نقلاً عن زيدان، أحكام الدمين والمستأمنين، ص ٥٧٨.

ففي معرض حديثه عن أحكام غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أجاز بيومي شهادة غير المسلم، فإنّ أحكام غير المسلمين تدخل في باب المساواة في الحقوق والواجبات، وتؤكد الثقة بين مواطني الدولة الواحدة، وتزيل التمييز بينهم بنزق القهر أو الشعور به من نفوسهم.

واستند الكاتب إلى مدلول عقلي في تأكيد الحكم بمساواة الشهادة بين المسلم وغير المسلم؛ حيث أكد بيومي أنّه إذا كانت الظروف قد تغيرت وتبدلت معها العلاقات بين المسلمين وغيرهم ممّا لم يعد معه شعور بالقهر، وأصبح المسلمون بحاجة إلى أن يعرف العالم حقيقة دينهم، فإنّه لم يعد هناك مبرر لتشريع استثنائي يرفض شهادة غير المسلمين.

وعدّ بيومي أنّ المساواة في شهادة غير المسلم مع المسلم تدخل في باب البر والقسط المأمورين به في معاملة أهل الكتاب ما داموا قد التزموا بالمواطنة ولم يقاتلونا في ديننا أو يخرجونا من ديارنا.

وأضاف أنّه ليس من البر الذي جاء في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^{٦٥} أن يكون هذا البر إساءة الظن بغير المسلمين، أو رد شهادتهم علينا، أو على بعضنا البعض، كما أنّ العرف الذي اتفق عليه الفقهاء أنّ التشريع يرى المساواة واجبة بين المواطنين.

ولفت الكاتب إلى أنّ الأساس الذي تقبل به الشهادة هو صدق الشاهد وعدالته لا عقيدته، وهي فكرة أنسب لزماننا وأعرافنا، وعلينا أن نتوسع في مدلولاتها، ونطبق هذه المدلولات بين المواطنين على أساس الوحدة الوطنية؛ حيث إنّ منهج المواطنة هو أعدل طريق وأتم موافقة لمقاصد الدين^{٦٦}.

ويؤيد الشيخ جمال قطب الرئيس الأسبق للجنة الفتوى بالأزهر ما ذهب إليه بيومي قائلاً: من حقّ القاضي أن يستحضر أي إنسان أيا يكون دينه أو عقيدته ويستمع لشهادته

ويبحث كيفية الاستفادة منها في سير القضية المنظورة أمامه إذا كانت القضية عامة وليست في أمر شائك يمس خلافاً عقائدياً أو مشكلة أحد طرفيها للشاهد مصلحة فيها^{٦٧}.

ويؤيد قطب ما ذهب إليه الأحناف من جواز شهادة غير المسلمين في قضايا الزواج والطلاق إذا لم يوجد شهود غيرهم^{٦٨}. كما هو الأمر في بلاد الأقليات التي قد يكون من الصعب العثور على شاهد مسلم عدل، معلاً ذلك بأنّ الإسلام يراعي الظروف والأحوال.

^{٦٥} سورة الممتحنة، الآية: ٨.

^{٦٦} راجع: صبحي مجاهد، قراءة في كتاب عبد المعطي بيومي (اجتهادات معاصرة) على الموقع الإلكتروني: www.onislam.net

، بتاريخ: ٢٠١١/٢/٨.

^{٦٧} راجع: شهادة غير المسلم (بيومي) يجيز وفقهاء يعترضون، على الموقع الإلكتروني: www.google.com، بتاريخ: ٢٠١١/٢/٨.

^{٦٨} انظر: أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميز (بيروت: دار للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ج ٥، ص ٥٨.

إذاً، بعد عرضنا لآراء العلماء من القدامى والمعاصرين ومناقشتها، يتضح لنا أنه يمكن الأخذ بشهادة غير المسلم عند الضرورة سواء أكان ذلك في السفر أم في الحضر أم في الوصية أم غيرها؛ ولأنه هو الذي يتناسب مع روح الشريعة، فلا يصح أن توضع العقوبات في طريق التعامل في عصر كعصرنا هذا الذي امتزج المسلمون بغيرهم امتزاجاً شديداً في المعاملات والتجارات.^{٦٩}

فضلاً عن ذلك، فإن لعبد الكريم زيدان رأياً في هذا المجال يمكن أن نتساءل هنا: "إذا كان الشارع قد أباح للمسلم التعامل مع غير المسلمين دون أن يشترط لهذه الإباحة أن تكون بحضور مسلمين، والمعاملات لا بد أن تنشأ عنها حقوق والتزامات، ألا يدل هذا ضمناً على جواز قبول شهادة غير المسلم على المسلم في هذه المعاملات، وجوازها للمسلم على غيره حفظاً للحق على صاحبه عند التنافر والحدود؟

ثم أضاف: الواقع أن مدار الشهادة وقبولها في الحكم كونها صالحة لكشف الحق في المسألة فتكون بينة مقبولة، لأن البينة في الشرع: اسم لما يبين الحق ويظهره، والشهادة تكون صالحة لكشف الحق إذا كان صاحبها صادقاً وقامت القرائن على صدقه، والصدق لا يمتنع تحقيقه في غير المسلم، لأنه خلق جميل دعت إليه الشرائع والعقول السليمة، فينبغي قبول شهادة غير المسلم على المسلم كلما ظهر صدقه.^{٧٠} وقد وجدنا ابن القيم يقول: والكافر قد يقوم على خبره شواهد الصدق فينبغي قبوله والعمل به، من هذا كله أرى جواز القول بقبول شهادة غير المسلم على المسلم في المعاملات التي تجري بينهم عادة، ... هذا وفضلاً عن المسائل المدنية ونحوها، فإنها تجوز الشهادة مع اختلاف الدين".^{٧١}

المطلب الثاني: إظهار شعائهم

ومن هذه الشبهات التي يثيرها المستشرقون مسألة إظهار شعائهم، حيث ذكر المستشرق ترتون "A.S. Tritton" في كتابه *The Caliphs and Their Non-Muslim Subject*: "من الأمور التي حرمها "العهد" على المسيحيين الضرب بالناقوس بصوت عال، ورفع الصوت أثناء التغم في الصلاة، وإظهار الكتب الدينية في الأعياد، ورد في إحدى الروايات أنه حرم عليهم رفع الصليبان على الكنائس".^{٧٢}

^{٦٩} انظر: بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، ص ٢٢٤.

^{٧٠} زيدان، أحكام الذميين والمستأنسين، ص ٥٧٩-٥٨٠.

^{٧١} زيدان، المصدر السابق، ص ٥٧٩-٥٨٠.

^{٧٢} A.S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subject*, p 100.

وفي هذا الصدد أيضاً قال المستشرق د. ب ماكدونالد "D. B. Macdonald" في دائرة المعارف الإسلامية تحت كلمة الذمة: "ولا يسمح لهم بإقامة كنائس جديدة في أماكن جديدة، أو إقامة عباداتهم جهاراً بحيث تؤذي مشاعر غيرهم"^{٧٣}.

يبدو من كلام ترتون أنّ أهل الذمة قد حرموا من إظهار شعائهم الدينية داخل المجتمع الإسلامي، وللد على هذه الشبهة يستدعي بيان موقف الإسلام من هذا الموضوع.

انطلاقاً من أنّ الإسلام لم يُكره أحداً على تغيير دينه، فقد أقر ديننا غير المسلمين على أن يبقوا على دينهم. وبقاؤهم في دينهم يعني إقامة جميع شعائهم الدينية، لذا فقد سمح لأهل الذمة في المجتمع الإسلامي أن يقيموا شعائهم انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^{٧٤}. إضافة إلى هذا فإنّ من بين الأسباب التي شرّع الله الجهاد لأجلها هي حماية دور العبادة وأداء الشعائر الدينية، قال تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^{٧٥} الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^{٧٥}.

من جانب آخر فإنّ رسول الله ﷺ رسم الخطوط العريضة لممارسة غير المسلمين شعائهم الدينية في المجتمع الإسلامي، فكان موقفه واضحاً وفاعلاً في هذا السياق، فهو لم يكتف بالسماع لو فد نجران، وجميع أعضائه من النصارى، بتأدية الصلاة في مسجد المدينة؛ ولكنه أدخل في المعاهدة التي أبرمها فيما بعد نصاً يحمي أولئك الذين يديرون والذين يبشرون بممارسة الشعائر الدينية: "ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم وصلواتهم لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهباً عن رهبانيته ولا كاهن من كهنته"^{٧٦}.

وما ذكره ترتون أنّ العهد قد حرّم على أهل الذمة إقامة شعائهم الدينية، وينسب ذلك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه غير صحيح؛ لأنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه عهد بعد-توليّه الخلافة- إلى أهل إيليا "بيت المقدس" عهداً نص على حريتهم الدينية، وحرمة معابدهم وشعائهم: أعطاهم أماناً لأنفسهم،

^{٧٣} الشتاوي، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٩، ص ٣٩١.

^{٧٤} سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

^{٧٥} سورة الحج، الآية: ٣٩-٤٠.

^{٧٦} أبو يوسف، الخراج، ص ٧٨.

وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وسائر ملتهم، ولا تسكن كنائسهم، ولا تخدم، ولا ينقص منها، ولا من حيزها ولا من صليبها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضارّ أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود^{٧٧}.

ويؤيد ذلك ما جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: "ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم"^{٧٨}.

هكذا نجد أنّ التاريخ الإسلامي شاهد على مدى التزام المسلمين بحرية الاعتقاد، حيث يحترمون المعتقدات الأخرى ويحمون شعائرهم الدينية لمن كانوا تحت ولايتهم من غير المسلمين، بل أنّ المسلمين مأمورون برعاية مشاعر الناس وعدم إطلاق أية كلمة تؤذي شعور الآخرين مهما كانت دعوتهم باطلة، لئلا يؤدي ذلك إلى ردود الأفعال^{٧٩}. قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنْزِلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^{٨٠}.

قال القرطبي في تفسيره للآية: "قال العلماء حكمها باق في هذه الأمة على كل حال فمتى كان الكافر في منعة وخيف أن يسبّ الإسلام أو النبي ﷺ أو الله تعالى فلا يحلّ لمسلم أن يسبّ صلبانهم ولا دينهم ولا كنائسهم ولا يتعرّض إلى ما يؤدي إلى ذلك لأنّه بمنزلة البعث على المعصية"^{٨١}.

أما منع أهل الذمة من إظهار شعائرهم في أمصار المسلمين خارج كنائسهم، فليس الأمر كما يفهمه بعض المستشرقين بأنّه نوع التقيد لغير المسلمين، أو أنّ المنع منصب على ذات الشعائر الدينية. وإنّما كان هذا الإجراء حماية للأمن العام، وإبعاداً لنار الفتنة أنّ تشبّ بين مواطني دولة الإسلام. إذّا، فالمنع مبناه مراعاة المصلحة العامة للدولة الإسلامية آنذاك لئلا يحدث من إظهار شعائرهم في أمصار المسلمين شيء من الفتنة والاضطراب، وهذا يعني أنّ المنع غير منصب على ذات الشعائر الدينية، ولهذا لم يمنع هؤلاء الفقهاء إظهار شعائرهم الدينية في القرى والمواضع التي ليست من أمصار المسلمين، أو في قرى أهل الذمة أنفسهم، ولو كان المنع لذات الشعائر الدينية لمنعت في كل مكان^{٨٢}.

^{٧٧} محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م)، ج ٢، ص ٤٤٩.

^{٧٨} أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٨.

^{٧٩} انظر: محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط، د. ت)، ص ١٨٤.

^{٨٠} سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

^{٨١} محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ)، ج ٧، ص ٦١.

^{٨٢} انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص ١٠٠.

والذي يبدو لي: أنّ هذا الإجراء لا يستند إلى نصوص شرعية من كتاب أو سنة، وإنّما مجرد مبناه مراعاة المصلحة وحماية الأمن العام للمجتمع الإسلامي آنذاك، ولا مانع أن تتغير هذه المصلحة في زمن آخر فيلغى هذا الأمر أو يعدل، لذا نرى لأهل الذمة الحق في إقامة شعائرهم الدينية انطلاقاً من قوله تعالى: "لا إكراه في الدين".

أما فيما يتعلق بمسألة الكنائس فيلاحظ أنّ "ماكدونالد" زعم أنّ أهل الذمة لا يسمح لهم بإقامة كنائس جديدة في أماكن جديدة.

ويبدو أنّ موضوع إقامة الكنائس في بلاد الإسلام أخذ حجماً أكثر ممّا ينبغي، وأنّ الجدل قد طال فيه بغير مبرر، وأنّ ذلك كله ما كان ليحدث لو أنّ الفرقاء احتكموا إلى شريعة الله نصّها وروحها، متحللين من تأثيرات الممارسات غير المقبولة على الجانبين. فعندما يقرر الإسلام شرعية الآخرين، ويحث على وجوب احترام عقائدهم وعوائدهم فإنّ أول ما ينبغي أن يكون مصوناً للآخرين من حقوق، هو حرية العبادة، وليس مقبولاً بأي منطق ولا بأي معيار أن تكون حرية العبادة مكفولة لفريق على النحو الذي ضمنه الإسلام، ثم لا تكون حرية إقامة المعابد مكفولة بالقدر نفسه. ذلك أساس مستقر، والإخلال به يعد نقضاً فادحاً لواحدة من حقائق الإسلام الأساسية^{٨٣}.

وقد اختلفت الاجتهادات الفقهية في شأن بناء كنائس جديدة ما بين موسع ومضيق والتفرقة بين البلاد التي فتحت صلحاً وتلك التي فتحت عنوة^{٨٤}.

وفي رأي الباحث: أن الراجح من أقوال الفقهاء فيما يخصّ معابد أهل الذمة هو ما ذهب إليه الزيدية والإمام ابن قاسم من أصحاب مالك من أنّه يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس والمعابد الأخرى في أمصار المسلمين وفيما فتحوه عنوة إذا أذن لهم الإمام بذلك، لأنّ الإسلام يقر أهل الذمة على عقائدهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء معابدهم^{٨٥}.

المبحث الرابع:

شبهة عدم تولي أهل الذمة للمناصب

من هذه الشبهات قضية تولي أهل الذمة للمناصب العليا، أو وظائف الدولة؛ حيث زعموا أنّ الذميين ليس لهم الحق في أن يشغلوا هذه المناصب في الدولة الإسلامية^{٨٦}.

^{٨٣} انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩٨-١٩٩.

^{٨٤} انظر: ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٥٩٩؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٥٢؛ كمال الدين معروف ابن الهمام، فتح القدير

(مصر: المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، ١٣٧٥هـ)، ج ٤، ص ٣٧٨.

^{٨٥} انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأنسين، ص ٩٨-٩٩.

^{٨٦} انظر: S.T. Arnold, *The Preaching of Islam*, p:75.

وفي هذا الاتجاه أشار الباحثون والمعاصرون أنّ الحقوق السياسية يتمتع بها المسلم دون الذمي^{٨٧}.
ويبدو أنّ قضية تولي غير المسلمين لبعض المناصب الإدارية، أو المناصب العليا في الدولة الإسلامية، قد يتسبب إشكالاً عند البعض، وذلك لأنّ الوظائف العليا في الدولة الإسلامية في العهود السابقة خليط ما بين الوظيفة في حد ذاتها، والواجب الديني من ناحية أخرى.
لذا سنتناول هذه القضية من عدة جهات؛ الأولى: ارتباط هذه الوظائف بالعقيدة، والثانية: حقّ الإدارة للأغلبية.

أولاً: ارتباط هذه الوظائف بالعقيدة

من الضروري أن نفرق بين منصب الرئاسة في الدولة الإسلامية في السابق، وبين وظيفة الرئاسة في الدولة المعاصرة. ففي القديم كان الفقه الإسلامي يمنع غير المسلمين من تولي هذه المناصب داخل الدولة الإسلامية؛ لأنّ الخلافة أو الرئاسة هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به^{٨٨}، فكان من البديهي أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلماً، لذا لا يجوز أن يخلف النبي في ذلك إلاّ مسلم، ولا يعقل أن ينفذ أحكام الإسلام ويرعاها إلاّ مسلم؛ أما اشتراط الإسلام في إمارة الجهاد، فلأن قيادة الجيش ليست عملاً مدنياً صرفاً، بل هي عمل من أعمال العبادة في الإسلام؛ إذ الجهاد في قمة العبادات الإسلامية^{٨٩}.

ومن الطبيعي ألا يتساوى غير المسلمين في الدولة الإسلامية على قدم المساواة التامة في الحقوق السياسية في صدر الإسلام، ذلك أنّ الدولة الإسلامية قامت على أساس العقيدة، لذا فإنّ المناصب الدينية البحتة هي مقتصرة على أصحاب الدين فلا يمكن لمسلم أن يتولى منصب رئيس الكنائس، ولا يمكن لغير مسلم أن يتولى منصباً إسلامياً. فضلاً عن أنّ الدولة الإسلامية دولة فكرية قامت على أساس العقيدة الإسلامية، فدولة هذه شأنها لا يكون مستغرباً أن يتولى شؤونها المؤمنون بعقيدتها ونظامها وغايتها. بل لا يكون مستغرباً إذا منع غير المؤمنين بعقيدتها من تولي أي شأن من شؤونها العامة ما داموا لا يؤمنون بما تؤمن به من عقيدة وغاية ونظام ولو حملوا جنسيتها^{٩٠}.

^{٨٧} انظر: السنوسي، فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي، ص ٤٤-٥٧.

^{٨٨} انظر: عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م)، ص ١٩١؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: القاضي عبد الرحمن حياوي (دار ابن الأرقم للطباعة والنشر، د. ط، د. ت، د. م)، ص ٣.

^{٨٩} انظر: عبد الفتاح، كامل، رعاية الإسلام لغير المسلمين، مقالة منشورة على الموقع الإلكتروني: www.eslahonline.net

بتأريخ: ٢٠١١/٢/٢١.

^{٩٠} انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص ٨٢.

وهذا الأمر يلاحظ دائماً سواء أكانت تلك العقيدة الجديدة التي قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الإسلامية أم كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الألمانية النازية في عهد هتلر، أو الدول الشيوعية التي تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس. فمثل هذه الدول التي تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر إلى رعاياها أو مواطنيها الذين لا يدينون بعقيدتها نظرة تسامح، فليس لأحد أن يطمع في أكثر من أن تؤمنهم الدولة على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم، وأن تترك لهم حرية الاحتفاظ بمعتقداتهم وإقامة شعائرهم الدينية، وذلك هو ما عرف به الإسلام واشتهر به المسلمون في صدر الإسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى أو عن أية أمة من الأمم^{٩١}.

أما رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر فليست لها صبغة دينية كما كانت في عصور ازدهار الدولة الإسلامية، فليس هي الآن الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء، وإن بقي لها شيء من معانيها؛ فرئاسة الجمهورية رئاسة دنيوية وليست هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا. كما أنه من الجدير أن نعلم أن مسألة بيان الشروط الواجب توافرها في أصحاب الحق في اختيار رئيس الدولة ليست في جوهرها - كما يظن البعض - مسألة دينية أو مسألة فقهية أو قانونية؛ إنما هي مشكلة اجتماعية سياسية، يتقرر فيها الرأي أساساً بناء على ما تقتضيه ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية في زمان ما ومكان ما، أي أنها ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصدها قواعد جامدة لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان. والواقع أن ميدان العلوم السياسية إذا صح أن توضع فيه مبادئ عامة ذات مرونة في تطبيقها، إلا أنه لا مكان فيه للقواعد الجامدة التي لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، أن هذه القواعد الجامدة مكانها الرياضيات، أو في ميدان المعتقدات والعبادات لا في ميدان السياسة^{٩٢}.

فضلاً عن ذلك، فإن الدولة المعاصرة هي قائمة على الفكرة العلمانية وليست تمثل الخلافة الإسلامية حتى تخضع لأحكام الشريعة، وإذا كان الحال هكذا، لا يوجد سبب يمنع الذميين من تولي منصب رئيس الجمهورية قياساً على منعهم من تولي منصب الخلافة في العهود السابقة^{٩٣}.

ثانياً: حق الإدارة للأغلبية

بقيت مسألة تولي المسلم لرئاسة الدولة ذات الأغلبية المسلمة، فكان من البديهي أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلماً إعمالاً لمبدأ مسلم به من الناس كافة ومعمول به في غير دولة الإسلام في

^{٩١} انظر: عبد الحميد المتولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (الإسكندرية: منشأة المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م)، ص ٣٩٥-٣٩٦.

^{٩٢} المتولي، نظام الحكم في الإسلام، ص ٢٠٣.

^{٩٣} انظر، زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص ٨٤.

القديم والحديث، وهو أنّ المساواة في الحقوق لا تنفي أن يكون حق الإدارة العليا للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة^{٩٤}.

أما دعواهم: أنّ الاتجاه إلى الحل الإسلامي والشرع الإسلامي ينافي مبدأ الحرية لغير المسلمين وهو مبدأ مقرر دولياً وإسلامياً، فقد نسوا أو تناسوا أمراً أهم وأخطر، وهو أنّ الإعراض عن الشرع الإسلامي من أجل غير المسلمين - وهم الأقلية - ينافي مبدأ الحرية للمسلمين في العمل بما يوجبه عليهم دينهم، وهم أكثرية.

وإذا تعارض حق الأقلية وحق الأكثرية فأيهما نقدم؟

إنّ منطق الديمقراطية - التي يؤمنون بها ويدعون إليها - أن يقدم حق الأكثرية على حق الأقلية. وهذا هو السائد في كل أقطار الدنيا، فليس هناك نظام يرضى عنه كل الناس؛ فالناس خلقوا متفاوتين مختلفين، وإنّما بحسب نظام ما، أن ينالوا قبول الأكثرية ورضاهم، بشرط ألا يحيف على الأقلين ويظلمهم ويتعدى على حرمتهم، وليس على غير المسلمين بأس ولا حرج أن يتنازلوا عن حقهم لمواطنيهم المسلمين ليحكموا أنفسهم بدينهم، وينفذوا شريعة ربهم حتى يرضى الله عنهم.

ولو لم تفعل الأقلية الدينية ذلك، وتمسكت بأن تنبذ الأكثرية ما تعتقده ديناً يعاقب الله على تركه بالنار، لكان معنى هذه أن تفرض الأقلية ديكتاتورية على الأكثرية، وأن يتحكم مثلاً ثلاثة ملايين أو أقل في أربعين مليوناً أو أكثر. وهذا ما لا يقبله منطق ديني ولا علماني^{٩٥}.

على الرغم من أنّ حق الإدارة للأغلبية المسلمة، ولكن إلى جانب ذلك نجد أنّ للذميين رئيساً يمثلهم في قصر الخلافة وعند الحكومة، ولهم حق في اختيار رؤسائهم الروحيين وفقاً لقوانينهم الدينية المتعلقة بهذا الموضوع، دون أن يتمكن الحاكم المسلم من التدخل في كل ما يجري لتأمين الاختيار. وهؤلاء الرؤساء يتمتعون بصلاحيات مهمة جداً على رعاياهم في القضاء والإدارة والأحوال الشخصية، علماً أنّ هذه الصلاحيات تتسم عادة بأهمية بالغة وسعة ملحوظة^{٩٦}.

ومع هذا يتمتع غير المسلمين من الذميين في المجتمع الإسلامي بحق تولي الوظائف العامة كالمسلمين سواء بسواء، عدا الوظائف سالفه الذكر التي تتعلق بالعقيدة الإسلامية، وتقوم على أساسها.

^{٩٤} انظر: فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي (دار الشروق، الطبعة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، د.م)، ص ١٦٠ - ١٦١.

^{٩٥} يوسف عبد الله القرضاوي، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤

هـ - ٢٠٠٣م)، ص ٢١٧ - ٢١٨.

^{٩٦} انظر: حسن الزين، الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني (بيروت: دار الفكر الحديث،

١٩٨٨م)، ص ١٠٢ - ١٠٣.

والذي يبدو لي: أنه يجب أن نلاحظ إلى أن قضية رئاسة الدولة في العهود السابقة تختلف عن العصر الحديث، لأنّ هذا المنصب في السابق كان وثيق الصلة بالعقيدة؛ أما في الدول اليوم ليس له صبغة دينية؛ لأن هذه الدول هي دول علمانية وليست تمثل الخلافة الإسلامية حتى تخضع لأحكام الشريعة، لذا نرى في كثير من دول اليوم أن الازميين غير ممنوعين من المشاركة في شؤون الدولة الدنيوية.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث توصلت إلى جملة نتائج، اجمل أهمها فيما يأتي:

- ١- إن الإسلام دين السلام والمحبة، وأنه يحترم الآخر المخالف في العقيدة، ويقيم علاقات معهم على أساس الأخوة الإنسانية على الرغم من الاختلاف في الانتماءات الدينية والعرقية، لذا أن الدمييين في الحقوق والواجبات مثلهم مثل المسلمين، بناءً على قاعدة: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا".
- ٢- يشترك غير المسلمين في التمتع بحقوق المواطنة في المجتمع الإسلامي كما ورد في وثيقة المدينة، وعدت الوثيقة أهل الكتاب الذين يعيشون داخل المجتمع الإسلامي مواطنين، فاختلاف الدين - بمقتضى أحكام هذه الوثيقة - ليس سبباً للحرمان من المواطنة كما ادعى المستشرقون.
- ٣- إن إلزام أهل الذمة في العصور المتأخرة في المجتمع الإسلامي بزي مميز ليس له أساس ديني، بل أساسه اجتماعي، أو سياسي، أو زمني مؤقت، وليس كما ادعى المستشرقون بأن الغرض منه إذلال، أو اضطهاد؛ بل المقصود منه سهولة التمييز بينهم وبين غيرهم من المسلمين.
- ٤- إن مسألة ختم رقاب أهل الذمة، هي إجراء زمني مؤقت تتعلق بعصور غابت فيها الوسائل الحديثة للتمييز بين من أدى الضريبة ومن لم يؤدها.
- ٥- إن منع غير المسلمين من إظهار شعائهم خارج معابدهم في أمصار المسلمين في فترات قليلة في التاريخ الإسلامي، ليس منصباً على ذات الشعائر الدينية؛ وإنما مبناه مراعاة المصلحة وحماية الأمن العام للمجتمع الإسلامي آنذاك؛ لأن الإسلام أقر لغير المسلمين البقاء على دينهم. وبقائهم في دينهم، يعني السماح لهم بإقامة جميع شعائهم الدينية، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: "لا إكراه في الدين".

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، د.ط.).
- أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة (كويت: دار القلم، د.ط، د.ت.).
- أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، د.ط.).
- أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، تحقيق: محي الدين الميز (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، د.ط.).
- أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة المقديسي، المغني (القاهرة: دار المنار، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ.).
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المحلى (دار الفكر للطباعة والنشر، ١٣٥٣هـ، د.ط، د.م.).
- أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي (دار ابن الأرقم للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، د.م.).
- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله الى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريذة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥م.).
- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى مكتبة (دار الباز، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، د.ط، د.م.).
- أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لعلماء الأمصار (دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت، د.م.).
- أحمد طه السنوسي، فكرة الجنسية في التشريع المقارن (القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٥٧م، د.ط.).
- بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م، د.ط.).
- تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقرئ، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت.).
- توفيق اليوزيكي، تاريخ أهل الذمة (الرياض: دار العلوم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.).
- حسن الزين، الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨م، د.ط.).

حسن الممي الشاذلي، أهل الذمة في الحضارة الإسلامية (دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، م.د).

راشد الغنوشي، حقوق المواطنة (المعهد الوطني للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، م.د).
شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي بكر ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، د.ت).

_____، إعلام الموقعين عن رب العالمين (لبنان: المطبعة العصرية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، د.ط).

_____، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (مصر: مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣١٧هـ، د.ط).

عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر (دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، م.د).
عبد الحميد المتولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (الإسكندرية: منشأة المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م).
عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين (مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م، م.د).
عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث (مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، م.د).

عز الدين عبد الله، القانون الدولي الخاص (القاهرة: مطبعة جامعة، ١٩٥٤م، د.ط).

علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

علي حسن الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، د.ط، م.د).

كمال الدين معروف ابن الهمام، فتح القدير (مصر: المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، ١٣٧٥هـ، د.ط).

فخر الدين بن محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ).

فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي (دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٨٨م، م.د).

فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧م، د.ط).

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحفة الملوك، تحقيق: عبد الله نذير أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ، د.ط).

_____، مختار الصحاح (كويت: دار الرسالة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، د.ط).

محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ).

محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م).

محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة، ١٩٨٣م، د.م).

مجيد خدوري، الحرب والسلام في شرعة الإسلام (الناشر: الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٨٥م، د.ط).

مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام (بيروت: دار الفكر، الطبعة التاسعة، ١٩٦٧م-١٩٦٨م).

ناصر محمدي جاد، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي (دار الميمان، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، د.م).

يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، الطبعة الخامسة، ١٣٩٦هـ).

يوسف عبد الله القرضاوي، بينات الحل الإسلامي و شبهات العلمانيين والمتغربين (مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، د.م).

_____، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

المصادر الأجنبية

A. S. Tritton, *The Caliphs And Their Non-Muslim Subjects A Critical Study Of The Covenant Of 'Umar*, Humphrey Milford, Oxford University Press, London Bombay Calcutta Madras, 1930.

Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*, Second Edition, the University Of Chicago Press Chicago & London, 1971.

المواقع الإلكترونية

www.google.com بيومي، "شهادة غير المسلم بيومي يجيز وفقهاء يعترضون"، الرابط:

www.onislam.net صبحي مجاهد، "قراءة في كتاب عبدالمعطي بيومي اجتهادات معاصرة"، الرابط:

www.wasationline.net عصام تليمة، "المواطنة في المجتمع الإسلامي"، الرابط:

www.r-khair.net عمران الشرباتي، "هل تقبل شهادة غير المسلم على المسلم"، الرابط:

www.Eslahonline.net كامل عبد الفتاح، "رعاية الإسلام لغير المسلمين"، الرابط:

شبهات حول آيات وأحاديث في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي
دراسة تحليلية

إعداد:

رزكار سليمان مولود

دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

خلاصة البحث

يهدف هذا البحث إلى معالجة الشبهات والتهم التي يثيرها بعض الناس حول بعض النصوص المتعلقة بمعاملة غير المسلمين، كما يسعى البحث لإزالة الغموض وإساءة الفهم حول بعض النصوص المتعلقة بالتعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ويتطلع إلى تقديم قراءة جديدة معاصرة لنظام الذمة تتلاءم مع روح الشريعة والواقع المعاصر. لقد سلك الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، وذلك باستقراء النصوص وآراء الفقهاء حول أهل الذمة، ومتابعة الشبهات المثارة. كما اعتمد الباحث على المنهج التحليلي في مناقشة الشبهات حول أهل الذمة وتحليلها. كذلك اعتمد الباحث على المنهج النقدي، في نقد الشبهات، ونقد بعض الآراء الفقهية التي لم تحقق مصلحة الأمة، ولم تتفق مع مقاصد الشريعة. هذا وقد توصل هذا البحث إلى نتائج عديدة التي من شأنها أن تساعد على إزالة الغموض وإساءة الفهم حول بعض النصوص المتعلقة بالتعامل مع غير المسلمين، أهمهما: إن الموالاة للكفار التي نهانا الإسلام عنها، لا تشمل كل المخالفين في الدين على وجه مطلق، بل هي مقيدة بمن بيننا وبينهم حرب وعداء. وأن المراد من لفظ "صاغرون" في آية "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"، هو الخضوع والانقياد لأحكام الإسلام، وليس المقصود منه إذلال أهل الذمة كما فهم منه البعض. وفيما يخص مسألة ابتداء غير المسلم بالسلام رجحت الجواز، إذا كان غير المسلمين من المسلمين أي من أهل الذمة؛ أما نهي النبي ﷺ لأصحابه بابتداء السلام لغير المسلمين فهو يختص بقضية خاصة، لكونهم محاربين. وليس الغرض من حديث "الأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" نفي اليهود أو النصارى، ولا نفي وجودهم؛ ولكن الهدف منه تطهير البيت الداخلي من تأمر اليهود وفتنتهم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن الإسلام هو الدين الذي ختم الله تعالى به سائر رسالاته إلى البشر، ولم يترك هذا الدين معاملة من المعاملات إلا نظمها، ووضع لها التشريعات اللازمة للحفاظ عليها، بحيث نظم سائر التعاملات التي تحتاج إلى اتصال الناس بعضهم ببعض، وضمن هذا الإطار نظم التعاملات بين المسلمين وغيرهم بنصوص من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وهذه النصوص لها دور كبير في بناء العلاقات السليمة بين المسلمين وبين غيرهم على أسس وطيدة من التسامح، والعدالة، والبر، والرحمة، وهي أسس لم تعرفها البشرية قبل الإسلام.

ولكن على الرغم من هذه الصفحات المشرقة من النصوص الإسلامية، والمواقف الثابتة للنبي ﷺ، في حسن التعامل مع غير المسلم في المجتمع الإسلامي؛ نرى أن بعض الناس يستند إلى بعض النصوص الدينية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويفهمها فهماً سطحياً، مستدلاً بها على تعصب الإسلام تجاه المخالفين له في العقيدة والدين.

إن هذا البحث يسعى لإزالة الغموض وإساءة الفهم حول بعض النصوص المتعلقة بالتعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

المبحث الأول

آيات الولاء

إنَّ آيات الولاء والبراء كثيرة في كتاب الله، وهي من الكليات التي جاء القرآن بالتأكيد عليها بوجوه عديدة؛ ولكن هذا المفهوم أصابه ما أصاب غيره من التشويه، لأنَّ من الناس من يستند إلى تلك الآيات ويفهمها فهماً سطحياً متعجلاً، مستدلاً بها على تعصب الإسلام ضد المخالفين له من اليهود والنصارى وغيرهم؛ حتى تمَّ تشويه هذا المعنى الإيماني النبيل، وتحويله إلى أداة للظلم والبغي والعدوان والعنف^١.

والذي يهمّ هنا هو موالاته غير المسلمين؛ ولكن قبل أن ندخل في تفاصيل الموضوع، يجدر بنا أن نبين معنى الموالاته لغة واصطلاحاً.

معنى الولاء لغةً واصطلاحاً:

الولاء لغة: يطلق على عدة معانٍ، منها: المحبة، والنصرة، والاتباع، والقرب من الشيء والدنو منه^٢.
الولاء اصطلاحاً: هو التناصر والتعاقد.

قال الإمام الحافظ ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^٣؛ (أي يتناصرون ويتعاقدون)^٤.

الآيات التي تنهى عن موالاته الكافرين مع بيان سبب نزولها:

ومن الأمثلة البارزة لهذه النصوص: الآيات التي جاءت تنهى عن موالاته غير المؤمن، وهي كثيرة في القرآن الكريم، وذلك كقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^٥.

^١ انظر: يوسف عبد الله القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، ص ٧٢؛ عبد الله بلقاسم، "تحديد مفهوم الولاء والبراء"، مقالة منشورة على الموقع الإلكتروني: www.Islam.Nation.net، بتاريخ: ٢٠١١/٤/١٩.

^٢ انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، د.ط، د.ت)، مادة (ولي)، ج ١٥، ص ٤٠٦-٤١٤.

^٣ سورة التوبة، الآية: ٧١.

^٤ عماد الدين أبو فداء بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، د.م)، ج ٢، ص ٣٥٦.

^٥ سورة آل عمران، الآية: ٢٨.

سبب النزول:

قال ابن عباس: كان كعب بن الأشرف وسلام بن أبي الحقيق، وهما يهوديان قد صارا من بطانة نفر من الأنصار ليفتنوهم عن دينهم، فقال رفاعة بن المنذر وعبد الله بن جبير وهما صحابييان لأولئك نفر: اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا مباطنتهم، فأبى أولئك نفر إلا موالاة اليهود، فنزلت الآية في ذلك.^٦ وقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٧.

عن ابن عباس قال: كان رجال من المسلمين يواصلون رجالاً من يهود، لما كان بينهم من الجوار والحلف في الجاهلية، فأنزل الله فيهم، ينهاهم عن مباطنتهم، تخوف الفتنة عليهم: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾^٨؛ وروي مثل ذلك عن مجاهد^٩.

وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ﴾^{١٠}.

سبب النزول:

قال عبادة بن صامت: لما حاربت بنو قينقاع، تشبث بأمرهم عبد الله بن أبي بن سلول، وقام دوغم، ومشى عبادة بن صامت إلى رسول الله ﷺ، وتبرأ إلى الله وإلى رسوله من حلفهم، وكان أحد بني عوف من الخزرج، وله من حلفهم مثل الذي لهم من عبد الله بن أبي، فحالفهم إلى رسول الله ﷺ، وتبرأ من حلف الكفار وولايتهم، قال: ففيه وفي عبد الله بن أبي نزلت هذه الآية^{١١}.

^٦ عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (طبعة الشؤون الدينية، قطر، د.ط، د.ت، د.م)، ج ٣، ص ٧١-٧٢.

^٧ سورة آل عمران، الآية: ١١٨.

^٨ سبق تخرجه.

^٩ وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م)، ج ٣، ص ٥٥.

^{١٠} سورة المائدة، الآية: ٥١.

^{١١} الزحيلي، التفسير المنير، ج ٦، ص ٢٢٣-٢٢٤.

وقفة مع معاني هذه الآيات:

فهم بعض الناس أن هذه الآيات وأمثالها تدعو إلى الجفوة والقطيعة والكرهية لغير المسلمين، وإن كانوا من أهل دار الإسلام، والموالين للمسلمين المخلصين لجماعتهم^{١٢}.

غير أن أية قراءة لسياق النصوص القرآنية، قبل وبعد تلك الآيات، تقودنا على الفور إلى أنه لا صلة ألبتة بين هذه الآيات، والتعامل العادي مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، فهي جميعاً واردة في المعتدين على الإسلام، وتنفيّر أفراد الأمة من معاونة خصومها واجب يتجدد في كل عصر^{١٣}.

فالأية الأولى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ...﴾ تقول للمؤمنين ما معناه: لا تتخذوا

أيها المؤمنون الكفار "أهل الكتاب ليسوا معنيين بالخطاب هنا" ظهوراً وأنصاراً توالوهم على دينهم، وتظاهروهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلّوهم على عوراتهم، فإنّه من يفعل ذلك فليس من الله في شيء. يعني بذلك: فقد برئ من الله، وبرئ الله منه بارتداده عن دينه، ودخوله في الكفر، إلا أن تتقوا منهم تقاة، إلا أن تكونوا في سلطاهم فتخافوهم على أنفسكم، فتظهروا لهم الولاية بالسنتكم، وتضمروا لهم العداوة، ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مسلم بفعل^{١٤}.

أما الآية الثانية: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ...﴾ ففيها "نهي الله

المؤمنين" أن يتخذوا بطانة ممن قد عرفوا بالغش والبغضاء للإسلام وأهله، إما بأدلة ظاهرة دالة على أنّ ذلك من صفتهم، وإما بإظهار الموصوفين بتلك العداوة، والشنآن والمناصبية لهم... "ومن لم يثبت في حقهم ذلك" فغير جائز أن يكونوا نحواً عن مخالفته ومصادقته^{١٥}.

وأنت ترى أنّ هذه الصفات التي وصف بها من نهي عن اتخاذهم بطانة، لو فرض أن اتصف بها من هو موافق لك في الدين والجنس والنسب، لما جاز لك أن تتخذة بطانة لك، إن كنت تعقل... "بينما" خفي على بعض الناس هذه التعليلات والقيود فظنوا أنّ النهي عن المخالف في الدين مطلقاً^{١٦}.

والآية الثالثة: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ فيكفي ما يقول في

شرحها الشيخ محمد الغزالي: "يجئ أحدهم إلى هذه الآية فيترها عمّا قبلها وما بعدها، ويفهم منها أنّ

^{١٢} القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٧٣.

^{١٣} انظر: محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام (القاهرة: مطبعة السعادة، الطبعة الثالثة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م)، ص ٤٠.

^{١٤} انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ٢٢٨).

^{١٥} انظر: الطبري، المصدر السابق، ج ٤، ص ٦٢.

^{١٦} انظر: رضا، تفسير المنار، ج ٤، ص ٦٨.

الإسلام ينهى نهياً جازماً عن مصادقة اليهود والنصارى، ويوجب قطع علائقهم ويهدد المسلم الذي يصادقهم بأنه انفصل عن الإسلام والتحق باليهودية والنصرانية، والمعنى بهذا التعميم باطل، والآيات اللاحقة بهذه الآية المرتبطة بها في موضوعها، تحدّد الموضوع بجلاء لا يحتمل خلطاً^{١٧}.

ثمّ يضيف الشيخ الغزالي قائلاً: "إنّ الآيات نزلت تطهيراً للمجتمع الإسلامي من الأعياب المنافقين، ومن مؤامراتهم التي تدبر في الخفاء لمساعدة فريق معين من أهل الكتاب، وأعلنوا على المسلمين حرباً شعواء، واشتبكوا مع الدين الجديد في قتال، هو بالنسبة له قتال حياة أو موت، فاليهود والنصارى في هذه الآية قوم يحاربون المسلمين فعلاً، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحبّب إليهم والتحمل معهم، فنزلت هذه الآية ونزل معها ما يفصح نوايا المتخاذلين في الدفاع عن الدين الذي انتسبوا إليه^{١٨}؛ ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَدِمِينَ﴾^{١٩}.

هل الآيات السابقة مطلقة أم مقيدة؟ وما الذي يترتب على ذلك؟

١- هل الآيات السابقة مطلقة أم مقيدة؟

صرّح جمع^{٢٠} من العلماء بأنّ الآيات الناهية عن موالاة الكافرين (بمعنى التحالف والتناصر) ليست مطلقة لتشمل كل مخالف مسلماً كان أو محارباً، وإثماً مقيدة بالذين يحاربون الله، ورسوله، والمؤمنين الذين شرع الله عداوتهم، ونهى أن يتخذوا أولياء وأصدقاء وأحلاء، كما قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^{٢١}. وكما قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾^{٢٢}.

^{١٧} الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٤١.

^{١٨} الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٤٢.

^{١٩} سورة المائدة، الآية: ٥٢.

^{٢٠} انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٣٤٦؛ محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار (الهيئة المصرية العامة لكتاب،

١٩٩٩م، د. ط. م: ٢٧٩/٣؛ الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٤٠؛ القرضاوي، غير المسلمين في

المجتمع الإسلامي، ص ٧٤.

^{٢١} سورة آل عمران، الآية: ٢٨.

^{٢٢} سورة المائدة، الآية: ٥١.

ومما يؤيد هذا الاتجاه ما يأتي:

أ. قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ^(٩) إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيرِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ^(١٠).

فقسم المخالفين في الدين إلى فريقين:

فريق كان مسلماً للمسلمين لم يقاتلهم في الدين ولم يخرجهم من ديارهم فهؤلاء، لهم حق البر والإقسط إليهم. وفريق اتخذوا موقف العداوة والمحادة للمسلمين - بالقتال أو الإخراج من الديار، أو المظاهرة والمعاونة على ذلك - فهؤلاء يحرم موالاتهم مثل مشركي مكة الذين ذاق المسلمون على أيديهم الويلات، ومفهوم هذا النص أن الفريق الآخر لا تحرم موالاته ^(١١).

فضلاً عن ذلك، فإنه سبحانه وتعالى أوضح في هذه الآية العلة التي من أجلها حرّم علينا موالاتهم "يخرجون الرسول وإياكم..."، وفي آية "المائدة: ٥٧" قيدها بالذين اتخذوا ديننا - الذي هو أفضل وأعظم ما في هذا الوجود - سخريه وازدراء، وفي آية "آل عمران: ٢٨" قيدها بقوله: "من دون المؤمنين"؛ لأنه ولاية على حساب الجماعة المؤمنة.

ب. إن الإسلام أباح للمسلم التزوج من أهل الكتاب، والحياة الزوجية يجب أن تقوم على السكون النفسي والمودة والرحمة، كما دلّ على ذلك القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَن خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ ^(١٢).

وهذا يدلّ على أنّ مودة المسلم لغير المسلم لا حرج فيها، وكيف لا يواد الرجل زوجته إذا كانت كتابية؟ وكيف لا يواد الولد جده وجدته وخاله وخالته إذا كانت أمه ذمية ^(١٣).

^٩ سورة الممتحنة، الآية: ٨-٩.

^{١٠} القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٧٥.

^{١١} سورة الروم، الآية: ٢١.

^{١٢} القرضاوي، المصدر السابق، ص ٧٥.

والذي يبدو لي: أنّ النهي المطلق عن ولاية غير المسلمين الذي له أمثال كثيرة في القرآن الكريم، توضحه وتقيده آيتا الممتحنة: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ تُخْرِجُوا مِنْ دَيْرِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دَيْرِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٧﴾ .

إذاً، فالنهي عن ولاية غير المسلمين التي قررتها آيات الكتاب مقيدة محصورة بكون المنهي عن ولايتهم في حالة اعتداء حربي على الملة والأمة، ويخطئ من ظن أنّ النهي عن المخالف في الدين مطلقاً^{٢٨}.

١- ما يترتب على هذا التقييد:

أ- حسن الخلق مع المخالفين ليس موالاة:

إنّ الإسلام لم يعد التسامح مع المخالفين وحسن الخلق معهم موالاة، وينبغي أن لا يختلط الأمر على أحد من المسلمين في التمييز بين الولاء لغير المسلمين وبين السماحة والإحسان: فيعودان على خلق التعايش السلمي والبنائي بين المسلمين وغيرهم. وفي هذا الخصوص يقول سيد قطب: "إنّ المسلم مطالب بالسماحة مع أهل الكتاب، ولكنه منهي عن الولاء لهم بمعنى التناصر والتحالف معهم، وإنّ طريقه لتمكين دينه وتحقيق نظامه المتفرد لا يمكن أن يلتقي مع طريق أهل الكتاب، ومهما أبدى لهم من السماحة والمودة فإنّ هذا لن يبلغ أن يرضوا له البقاء على دينه وتحقيق نظامه، ولن يكفهم عن موالاة بعضهم لبعض في حربه والكيد له"^{٢٩}.

ب. التعاون معهم: كما لا يدخل في معنى الموالاة التعاون مع أهل الكتاب على ما يعود على الطرفين بالمصالح المشتركة؛ لأنّ هذا ليس على حساب المصالح التنظيمية للمسلمين، بل ممّا يساعدهم على إقرار السلام الذي هو هدف من أهداف الإسلام^{٣٠}. ويعبر الشيخ محمد الغزالي عن هذا فيقول: "إنّ الإسلام فسح الطريق لتعاون شامل بين أهل الاعتدال من ورثة الأديان كلها"^{٣١}.

^{٢٧} سورة الممتحنة، الآية: ٨-٩.

^{٢٨} انظر: رضا، تفسير المنار: ٦٨/٤.

^{٢٩} سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة عشر، د.ت)، ج ٢، ص ٩١٠.

^{٣٠} سور حن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م)، ص ١٣٩.

^{٣١} الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٧٥.

ج. الدخول في جوارهم وأماهم: ويترتب عليه أيضاً جواز الدخول في جوار كافرين وقفوا من الإسلام وأهله موقف المناصر، أو المسالم إذا تعرض المسلم لأذى وفتنة في دينه وعياله، أو اعتداء على نفسه وعرضه، ولم يقدر أن يدافع عن نفسه، ولم يجد مسلماً يحميه ويقوي من عزيمته، وهذا الجوار والأمان "جائز ولا حرج فيه، ولا يחדش عقيدة المسلم"^{٣٢}.
ومما يؤكد هذا الجوار إشارة رسول الله ﷺ على أصحابه بالهجرة إلى الحبشة لما رأى المشركين يؤذونهم^{٣٣}.

د. الاستعانة بهم والتحالف معهم: وكذلك يترتب عليه جواز الاستعانة بغير المسلمين، إن كان فيها مصلحة للإسلام والمسلمين، الأمر الذي سيعود تلقائياً على جميع الناس؛ ففي إطار هذه المصلحة للمسلمين أفراداً وجماعات أن يستعينوا بغيرهم سواء في الأمور العادية أم الأمور البالغة الأهمية، إذا كانوا في حاجة إلى ذلك. وتتم الاستعانة بالاتفاق بين المسلمين ومن يستعينون به بكل شروطها لا باستغلال الطرف الآخر أو إرغامه على إنفاذ أوامره؛ لأنّ النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية، يوم حنين لحرب هوزان^{٣٤}.

ويترتب عليه أيضاً جواز التحالف بين المسلمين وغيرهم، لأنّ النبي ﷺ كان محالفاً خزاعة، وهم على شركهم^{٣٥}.

والذي يبدو لي: أنه ينبغي أن لا يختلط الأمر على أحد المسلمين في التمييز بين الولاء لغير المسلمين الذين كانوا مسلماً للمسلمين، فهؤلاء لهم حق البر والإقساط، وقسم منهم اتخذوا موقف العداوة فهؤلاء يحرم موالاتهم. إذاً؛ الموالاة التي نهيينا عنها، هي مقيدة بمن بيننا وبينه حرب وعداء.

المبحث الثاني

آية "وهم صاغرون" وربطها بإذلال أهل الذمة

فهم بعض الناس من هذه الآية الكريمة أنّها تدعو إلى إذلال أهل الذمة، وهذا التصوير "وهم صاغرون" فتح باب اللبس والدس على مصراعيه، خصوصاً وأنّ كثيرين من المفسرين والفقهاء أساءوا تفسيرها.

^{٣٢} انظر: الزحيلي، التفسير المنير، ج ٣، ص ٢٠٤؛ عبد الله بن إبراهيم الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين (الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، م.د)، ص ٢٤١.

^{٣٣} أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: الشيخ أحمد جاد (دار الغد الجديد، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م): ٣٢١/١.

^{٣٤} انظر: إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الشيرازي، المذهب (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج ٢، ص ٢٣٠.

^{٣٥} انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣١٨.

فنص الطبري على أنّ المقصود من آية "وهم صاغرون": "وهم أذلاء مقهورون، يقال للذليل، الحقيير: صاغر"^{٣٦}.

وقال ابن كثير في تفسير الآية "وهم صاغرون": "أي ذليلون حقيرون مهانون فلهذا لا يجوز إعزاز أهل الذمة ولا رفعهم على المسلمين بل هم أذلاء صغرة أشقياء"^{٣٧}.

وقال البغوي: وأما قوله: "وهم صاغرون" فمعناه أذلاء مقهورون"^{٣٨}.

وقد خصّ بعض العلماء جواز الإذلال والامتهان الفعلي عند عدم الدفع للجزية، فإنه يجوز تعزير الممتنع عن دفع الواجب بدون عذر شرعي مقبول"^{٣٩}.

نقل البغوي في تفسيره قولَ عكرمة: يعطون الجزية عن قيام والقابض جالس"^{٤٠}.

وقال النسفي: "أي تؤخذ منهم على الصغار والذل وهو أن يأتي بها بنفسه ماشياً غير راكب، ويسلمها وهو قائم، والمستلم جالس، وأن يتلثل تلتلة بتليبيه ويقال له: أذالجزية يا ذمي وإن كان يؤديها ويخ في قفاه وتسقط بالإسلام"^{٤١}.

وذكر الماوردي أنّ في قوله سبحانه وتعالى "عن يد" تأويلين، أحدهما عن غنى وقدرة، والثاني أن يعتقدوا أنّ لنا في أخذها منهم يداً وقدرة عليهم.

وأضاف وفي قوله "وهم صاغرون" تأويلين، أحدهما أذلاء مستكينين، والثاني أن تجرى عليهم أحكام الإسلام"^{٤٢}.

ولكن الماوردي لم يرجح أي الرأيين في التأويلين.

أما ابن القيم فهو يفسر الآية في قوله تعالى: "عن يد" "أي يعطوها أذلاء مقهورين، وهذا هو الصحيح في الآية، وقال: وأبعد كل البعد ولم يصب مراد الله من قال: المعنى: عن يد، أي عن قدرة على أدائها، فلا تؤخذ من عاجز عنها، وهذا الحكم الصحيح، وحمل الآية عليه باطل، ولم يفسر به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة، وإنما هو من حذاقة بعض المتأخرين".

^{٣٦} الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٤، ص ٢٠٠.

^{٣٧} ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٤٢٣.

^{٣٨} أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله (دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م)، ٣٣/٤: (م.د).

^{٣٩} انظر: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: سيد عمران (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م)، ج ١، ص ٢٩.

^{٤٠} البغوي، معالم التنزيل، ج ٤، ص ٣٣.

^{٤١} عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: الشيخ مروان محمد شعار (دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٥ م)، ج ٢، ص ٨٥.

^{٤٢} أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي (دار ابن الأرقم للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، د.م)، ص ٢١٧.

وأضاف: "وقوله تعالى وهم صاغرون، حال أخرى؛ فالأول حال المسلمين في أخذ الجزية منهم، أن يأخذوها بقهر وعن يد؛ والثاني حال الدافع لها، أن يدفعها وهو صاغر ذليل".

ثم قال: "وهذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية، ولا نقل عن رسول الله ﷺ ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك، والصواب في الآية أن الصغار هو التزامهم بجران أحكام الملة عليهم، وإعطاء الجزية فإنّ التزام ذلك هو الصغار"^{٤٣}.

ويبدو لي: أن هناك تناقضاً في كلام ابن القيم؛ ففي تفسير الآية يقول أي يعطوها أذلاء مقهورين، ووجه انتقاداً للذين يفسرونها بالقدرة على أدائها، ثم قال ولم يفسر به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة.

بينما ذكر في معرض كلامه: وهذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية ولا نقل عن رسول الله ﷺ، ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك والصواب في الآية أن الصغار التزامهم بجران أحكام الملة عليهم.

وهناك البعض الآخر قبل معنى الإذلال والمهانة وأيده من منطلق آخر، وهو أن الآية نزلت في سياق الإعداد لقتال بين المسلمين والروم الحاقدين على الإسلام الساعين لتهديده بكل وسيلة، والحكم الشرعي في ظروف كهذه يحتمل إرغام "العدو" المهزوم على الجزية، التي قد تجبي في مناح قهر وإذلال، ذلك أن هذا الأسلوب إذا قورن بنتائج الحرب التي كان متعارفاً عليها في الماضي، مثل: الاسترقاق، والسي، والقتل، يعد سلوكاً مفهوماً، وإذلال المهزوم ليس شيئاً مستغرباً، حتى في الحروب الحديثة، وإن اختلفت الأساليب والصيغ. وإذا كنا بصدد الحديث عن الماضي، فإنّ إذلاله ومطالبته بدفع الجزية، يعد شيئاً متقدماً كثيراً على حالة يكون الإذلال فيها مصحوباً بالقتل أو السي!

على الرغم من خصوصية السبب، فإنّ التعميم هنا يظل خطأ فادحاً، وتوجهاً يتناقض بحق مع عدل الإسلام وحصانته التي أحاط بها كرامة الإنسان، بل إنّ مثل هذا التعميم يهدم دعائم أساسية في التصور الإسلامي للعلاقة مع الآخرين، وهو ما يחדش صورة الإسلام ذاته، ويسيء إليه بأكثر من إساءته إلى الآخرين"^{٤٤}.

وهذا هو الذي ذهب إليه بعض العلماء في الربط بين الجزية والإذلال، لذا أحب هنا أن أنقل ما قاله الشيخ رشيد رضا: "ومن المفسرين من قال في الآية أقوالاً يأبأها عدل الإسلام ورحمته"^{٤٥}.

^{٤٣} ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٩.

^{٤٤} فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ص ١٤١.

^{٤٥} رضا، تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٥٦.

وإذا كان يدهشنا أن يذهب فقهاء كبار هذا المذهب في التفسير، فإننا لا نجد مبرراً لهذا الموقف سوى أن بعضهم تأثروا في ظروف تاريخية خاصة بتصرفات لبعض أهل الذمة، شكلت إساءات جارحة لمجتمع المسلمين في ظروف دقيقة مثل الحروب الصليبية أو اجتياح التتار للعالم الإسلامي^{٤٦}.

أما في نظرنا: فإن لفظ "صاغرون" في الآية الكريمة لا تعني إلا الخضوع والاستسلام لأمر الله وأحكام الإسلام، ومن ذلك إلقاء السلاح وعدم محاربة المسلمين، وهو ما ينطبق على المسلمين أنفسهم الذين يدل اسمهم على خضوعهم واستسلامهم لله، والآية الكريمة التي وردت فيها هذه اللفظة تشير إلى قتال ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾. فسياق الآية واضح الدلالة على أن "يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" لله ولأحكام الإسلام والدولة الإسلامية وليس للبشر من المسلمين^{٤٧}. لأن الإسلام نفى عبودية الإنسان للإنسان وجعل عبوديته لله وحده لا يمكن أن يقبل أن يكون معنى "صاغرون" صغار المسيحي أو اليهودي للمسلم أو صغار أي إنسان لإنسان، وإنما هو خضوع وذل لحكم الله تعالى، شأنه في ذلك شأن المسلم أيضاً؛ لأن الله تعالى ذكر في آيتين على الأقل أكتفي بواحدة منهما، وهي قوله تعالى: ﴿إِنهَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^{٤٨}. لا يمكن أن يكون الركوع هنا إحدى شعائر الصلاة لأنه قال: "يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راکعون"، فإذا راکعون تقابل صاغرون في قوله: "وهم صاغرون"، وكلا اللفظين بمعنى الخضوع لله تعالى ولحكمه^{٤٩}.

ومن كل ما تقدم يتبين لنا كيف يقلب بعضهم الدلالات اللغوية للألفاظ، ويتعدون بها عن معانيها ومفاهيمها ومضامينها الصحيحة في تفسيرها وتطبيقها، في حين كانت تدل استعمالاً في سياقها وقرينتها اللغوية والاصطلاحية، وفي تطبيقاتها في عصورها الأولى على أنبل المعاني وأسمى مراتب حقوق الإنسان، ولذلك كان لابد دائماً من التنبيه إلى الفرق بين حقيقة الإسلام كما تمثلها آيات القرآن وسنة الرسول، وكما يمثلها منهجه وروحه، وبين أخطاء الفهم والتفسير التي وقع فيها بعض المسلمين في العصور التالية وهي أخطاء صاحبها أخطاء في التطبيق والمعاملة ومخالفة كل المخالفة للإسلام الذي

^{٤٦} انظر: الدهبي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ١٢٧.

^{٤٧} انظر: ناصر الدين الأسد، "موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية" (بحث عرض في المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة في الفترة من ١٣-١٦ يولية ١٩٩٧م)، ص ٢١٩.

^{٤٨} سورة المائدة، الآية: ٥٥.

^{٤٩} فهمي هويدي، "حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" (بحث عرض في ندوة حقوق الإنسان في الإسلام) المنعقدة في مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن في الفترة ٢٦-٢٨ نيسان، ١٩٩٩م، ص ٢٩٢.

جعل غير المسلمين في دار الإسلام مواطنين في "أمة" مع المسلمين وفرض لهم الرعاية والحماية وعدم المساس بحقوقهم؛ لأنّ لهم منزلة إضافية أخرى - مع المواطنة - وهي أنّهم "بذمة الله وبذمة رسوله". ولذلك فهم بذمة كل مسلم^{٥٠}.

وفضلاً عن ذلك إنّنا لا نستطيع أن نعزل الآية عن تلك المبادئ الأساسية التي قررها الإسلام، سواء في نظره إلى كرامة الإنسان أم في دعوته إلى البر بأهل الكتاب، وهو خطأ جسيم أن تقتطع الآية وتحمل بما يتناقض مع تلك المبادئ التي أرساها الإسلام؛ حتى باتت تشكل دعائم لقوة الدعوة وتفردتها^{٥١}.

والذي يبدو لي: أنّ لفظ "صاغرون" في الآية الكريمة لا يعني أكثر من الخضوع والانقياد لأمر الله سبحانه وتعالى وأحكامه، وليس المراد منه إذلال أهل الذمة، كما يفهم منه البعض؛ لأنّه يتنافى وروح الشريعة ومقاصدها.

المبحث الثالث

أحاديث أساء بعض الناس فهمها

ويتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حديث "لا تبدؤا اليهود ولا النصارى بالسلام".

المطلب الثاني: حديث "الأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب".

المطلب الثالث: حديث "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه".

هناك بعض الأحاديث التي تتعلق بمعاملة المسلمين لغير المسلمين، هي بحاجة إلى التحقيق وإعادة النظر؛ لأنّها فهمت أحياناً على غير وجهها الصحيح.

^{٥٠} انظر: الأسد، موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية، ص ٢١٩.

^{٥١} هويدي، مواطنون لا ذميّون، ص ١٤.

المطلب الأول

حديث: "لا تبدؤا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه"^{٥٢}.

من الضروري أن نقوم بدراسة هذا الحديث، لكي نفهم معناه على الوجه الصحيح، بما يدفع التعارض بينه وبين النصوص الأخرى، وذلك من خلال بيان سبب ورود الحديث، وذكر آراء العلماء حوله مع بيان الرأي الراجح، وإلقاء الضوء على تعارضه مع النصوص الأخرى.

أ. بيان سبب ورود الحديث

هناك سؤال يفرض نفسه: ما الذي دعا الرسول ﷺ أن يصدر هذا التوجيه؟ مع أنه قام لجنزة يهودي وقال لمن تحفظ على تصرفه من المسلمين: أليست نفساً؟ وهو الذي لم يتردد في أن يزور غلاماً يهودياً مريضاً في بيته، وأكرم وفادة نصارى نجران، حتى أنزلهم في مسجده، وأذن لهم بالصلاة إلى جوار المسلمين، وهو الذي زارعهم وساقاهم، وأكل من طعامهم، وهو الذي عقد اتفاقاً مع يهود المدينة، بعد الهجرة من مكة، نص فيه على أنهم "أمة واحدة" مع المسلمين^{٥٣}.

إذا كانت تلك هي السمة العامة في تصرفات الرسول ﷺ، فما الذي ألجأه إلى هذا الإجراء؟ "إنّ مشاعر البر والمودة التي التزم بها المسلمون تجاه أهل الكتاب واجهت اختبارها الكبير عندما هاجر النبي ﷺ والمسلمون من مكة إلى المدينة؛ فحين كانت المواجهة في مكة مع رؤوس الشرك في قريش، إذ لم يكن لليهود هناك قوة تذكر حتى أنهم كانوا جماعات قليلة متناثرة في الضواحي، إلا أنّ الموقف في يثرب "المدينة" كان مختلفاً تماماً، فقد كان اليهود في المدينة قوة لها حسابها، تملك الأرض والمال والتجارة، ونزوح النبي ﷺ إلى معقلهم كان يعني أنّ الخطر الوشيك صار ماثلاً ومحققاً، وأنّ سلطانتهم ونفوذهم بات مهدداً، فكان الدس والتآمر واستثارة القبائل هو سلاحهم الذي استخدموه ولم يكفوا عنه"^{٥٤}. وهو ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿هَاتِئْتُمْ أُوْلَاءَ نَحْبُونَهُمْ وَلَا تُحِبُّونَهُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا

^{٥٢} أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري، صحيح مسلم (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت)، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج ٧، ص ٥٣؛ أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، د.م)، ج ١٣، ص ٥٦.

^{٥٣} انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: الشيخ أحمد جاد (القاهرة: دار الغد الجديد، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ -

٢٠٠٣م)، ج ١، ص ٥٠١ - ٥٧٤؛ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٥٠ - ١٥١.

^{٥٤} هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٨٢.

بِعَظْمِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١١٦﴾ إِنْ تَمَسَسَكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصِيرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿٥٥﴾.

لقد كان اليهود يبرون بالمسلمين، ويتظاهرون بتحتيتهم قائلين: السام عليكم، أي الموت والهلاك؛ حتى جاء في رواية للسيدة عائشة، قالت: دخل زهط من اليهود على رسول الله ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكُمْ قَالَتْ عَائِشَةُ فَفَهَمْتُهَا فَقُلْتُ وَعَلَيْكُمْ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ قَالَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلًا يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ لَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ قُلْتُ عَلَيْكُمْ^{٥٦}.

ولم تكن المسألة مقصورة على مشاعر الغيظ والكرهية، وإنما تجاوزت هذه الحدود إلى ما هو أبعد، فقد كان يهود بني قريظة واصلوا مسلسل الكيد والتآمر؛ إذ طافوا بقبائل العرب في مكة وغيرها يستشيرونها ويدعون زعماءها إلى القضاء على النبي وصحابته، فهذا الحديث جاء في حادثة خروج النبي ﷺ لحصار يهود بني قريظة بعد خيانتهم في غزوة الخندق، فأمر الصحابة أن لا يبدؤوهم بالسلام، لأنه أمان وهو قد ذهب لحربهم^{٥٧}.

وقد فسر إسحاق بن راهويه، هذا الحديث بأن المراد من ذلك منع الأمان لليهود حين خرج النبي ﷺ لحصارهم، لكونهم أهل حرب، قال إسحاق: "إذا كانت حاجة إليه فلك أن تبدأه بالسلام ومعنى قول النبي ﷺ "لا تبدؤوهم بالسلام" لما خاف أن يدعوا ذلك أماناً وكان قد غدا إلى يهود"^{٥٨}.

وكذا فسر شيخ الإسلام ابن تيمية سبب ورود حديث النهي عن بدء اليهود بالسلام كما نقله عنه ابن القيم: "أما قول النبي لا تبدؤوهم بالسلام، وهذا لما ذهب إليهم ليحاربهم وهم يهود قريظة فأمر ألا يبدؤوا بالسلام، لأنه أمان وهو قد ذهب لحربهم، سمعت شيخنا يقول ذلك"^{٥٩}.

لذلك فالذي يبدو لي: أن هذا الحديث كان في قضية خاصة، وذلك أنهم لما ساروا إلى بني قريظة بعد أن نقضوا العهد، ووقفوا إلى جانب الكفار للقضاء على المسلمين، قال: "لا تبدؤوهم بالسلام". ويؤيد ذلك ما رواه أبو بصرة الغفاري أن الرسول ﷺ قال: "إني راكب غداً إلى يهود فلا تبدؤوهم بالسلام فإذا سلموا عليكم فقولوا وعليكم"^{٦٠}.

^{٥٥} سورة آل عمران، الآيتان: ١١٩ - ١٢٠.

^{٥٦} مسلم، صحيح مسلم، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج ٧، ص ٣.

^{٥٧} انظر: ابن القيم، أحكام أهل الذمة: ٥٢٦/٢.

^{٥٨} إسحاق بن منصور بن بمرام الكوصح أبو يعقوب التميمي المروزي، مسائل الإمام أحمد وابن راهويه، تحقيق: خالد بن محمود الرباط،

وجمعة فتحي (الرياض: دار الهجرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، د. ط)، ج ١، ص ٨٧.

^{٥٩} ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ٢، ص ٥٢٦.

وأما قوله ﷺ: "إذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه"، فليس معنى كلامه هذا أن تضايقهم ونضيق عليهم الخناق؛ لأنّ هذا يعد ظلماً لهم، وقد حذّر رسول الله ﷺ من ظلمهم، حتى وصل جزء من يفعل ذلك هو محاجة رسول الله ﷺ له يوم القيامة.

فقد قال رسول الله ﷺ: "قال ألا من ظلمَ مُعَاهِداً أو انتَقَصَهُ أو كَلَفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أو أَخَذَ مِنْهُ شيئاً بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" ^{٦١}.

قال القرطبي: "في قوله "إذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه" معناه لا تنتحوا لهم عن الطريق الضيق إكراماً لهم واحتراماً، وعلى هذا فتكون هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى في المعنى، وليس المعنى إذا لقيتموهم في طريق واسع فألجئوهم إلى حرفه حتى يضيق عليهم، لأنّ ذلك أذى لهم وقد نهينا عن أذاهم بغير سبب" ^{٦٢}.

ب. النصوص المعارضة ظاهرياً لهذا الحديث:

وهذا الحديث يعارض ظاهره أحاديث عامة بإفشاء السلام أصبح منه إسناداً وأصرح معنى فمنها:

- ١ - حديث: "أمرنا رسول الله ﷺ بسبع... وإفشاء السلام" ^{٦٣}.
- ٢ - وقوله ﷺ في أول يوم دخل المدينة، وكان أول شيء قاله: "يا أيها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام" ^{٦٤}.
- ٣ - حديث عبد الله بن عمر أنّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ أي الإسلام خير؟ قال: "تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف" ^{٦٥}.

^{٦١} محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه ، سنن ابن ماجه ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، باب رد السلام على أهل الذمة، ج ٢، ص ١٢١٩.

^{٦٢} أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، باب في تعشير أهل الذمة، ج ٣، ص ١٣٦.

^{٦٣} أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، د.ط)، ج ١١، ص ٤٠.

^{٦٤} محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري ، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا (دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م)، باب إفشاء السلام، ج ٥، ص ٢٣٠؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي الخراساني، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م)، باب الأمر باتباع الجنائز، ج ١، ص ٦٣٠.

^{٦٥} أبو داود، سنن أبي داود، باب إفشاء السلام، ج ٢، ص ٧٧١؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، باب إفشاء السلام، ج ٥، ص ٥٢.

^{٦٥} أبو داود، سنن أبي داود، باب في إفشاء السلام، ج ٤، ص ٥١٦.

وهذه الأحاديث المشهورة الصحيحة كلها تفيد العموم، وهي موافقة لظاهر القرآن تمام الموافقة كما في قوله تعالى في شأن المشركين: ﴿سَلِّمْ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِ الْجَاهِلِينَ﴾^{٦٦}، وقوله: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلِّمْ﴾^{٦٧}، قال الطبري: أي "... سلام عليكم" ورفع سلام بضمير عليكم أو لكم^{٦٨}.

ج. حكم تحية غير المسلم بالسلام:

للفقهاء في ابتداء غير المسلمين بالسلام، قولان:

وإنّ هذا الاختلاف مبني على ابتداء غير المسلم بتحية الإسلام "السلام عليكم"؛ أما إذا سلم على غير المسلم بصيغة أخرى، كأن يقول له: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أو السلام على من اتبع الهدى، فهذا أمر جائز لثبوته من فعل النبي ﷺ^{٦٩}.

وتتلخص مذاهب العلماء في حكم تحية غير المسلم في قولين:

القول الأول: ذهب الجمهور إلى أنّه لا يجوز للمسلم ابتداء غير المسلمين بالسلام.

القول الثاني: ذهب طائفة أخرى من الصحابة والتابعين وغيرهم إلى أنّه يجوز ابتداء غير المسلم بالسلام.

والقول الأول: هو ما ذهب إليه معظم الشافعية والحنابلة والحنفية والمالكية والزيدية^{٧٠}، وقالوا إنّ من بدأهم بالسلام فقد ارتكب محرماً على رأي أكثرهم، ومكروهاً على رأي البعض الآخر. فالحنفية والمالكية كرهوا ابتداءهم بالسلام ولم يجرموا، فقال الحنفية: لما فيه من تعظيم لهم، وقالوا لا بأس أن يسلم على الذمي إن كانت له عنده حاجة، لأنّ السلام حينئذ لأجل الحاجة لا لتعظيمه^{٧١}. وقال المالكية "لأنّ السلام تحية والكافر ليس من أهلها"^{٧٢}.

^{٦٦} سورة القصص، الآية: ٥٥.

^{٦٧} سورة الزخرف، الآية: ٨٩.

^{٦٨} الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢١، ص ٦٥٦.

^{٦٩} انظر: العسقلاني، فتح الباري، ج ١١، ص ٤٠.

^{٧٠} انظر: علي بن محمد الماوردي، الحاوي (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ج ١٨، ص ١٦٦؛ عبد الله بن أحمد بن قدامي المقديسي، المغني (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ)، ج ١٠، ص ٦٢٥؛ علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي (دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت، د.م)، ج ٤، ص ٢٣٣؛ أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار (دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت، د.م)، ج ٥، ص ٢٧٢.

^{٧١} انظر: ابن عابدين، رد المختار على در المختار (بيروت: دار الفكر، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ج ٦، ص ٤١٢.

^{٧٢} انظر: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ)، ج ٢، ص ٣٢٦.

القول الثاني: ذهب طائفة إلى جواز ابتدائها لهم بالسلام روي ذلك عن ابن عباس وأبي أمامة وأبي موسى الأشعري، وابن مسعود، وسفيان بن عينية، والأوزاعي، وحكاها الماوردي من بعض أصحاب الشافعية دون ذكر أسمائهم^{٧٣}.

أدلة أصحاب القول الأول:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروههم إلى أضيقه"^{٧٤}. وحديث أبي بصرة الغفاري عن النبي: "إني ركب غداً إلى يهود فلا تبدؤوهم بالسلام فإذا سلموا عليكم فقولوا وعليكم"^{٧٥}.

واعترض المجوزون على الاستدلال بالحديث بما يأتي:

أ- حكم الحديث خاص بأهل الحرب، وليس عاماً لكل كافر؛ لأنّ قوله ﷺ "لا تبدؤوهم بالسلام" فهذا في قضية خاصة، لما ذهب إلى يهود بني قريظة ليحاربهم، أمر أن لا يبدؤوا بالسلام، لأنه أمان وهو قد ذهب لحربهم^{٧٦}.

ب- إنّ نهي النبي ﷺ لأصحابه بابتداء السلام لغيرهم - فضلاً عن كونهم يهوداً محاربين- كان إجراءً مؤقتاً في قضية خاصة، باعتباره قائد المسلمين وإمامهم، أي أنّ هذا الأمر من الأمور السلطانية التي فعلها النبي ﷺ بوصف الإمامة، لا بوصف النبوة والرسالة. ومعلوم أنّ ما فعله أو قاله بوصف النبوة والرسالة يأخذ صفة العموم، وما كان بوصف الإمامة لا يأخذ تلك الصفة، ويخضع لتغيرات الزمان والمكان والإنسان، والتفريق بين الأمرين واضح عند بعض المحققين^{٧٧}.

٢- علّلوا أيضاً تحريم ابتداء غير المسلمين بالسلام: بأنّ السلام اسم لكلّ برّ وخير لا يجوز مثل هذا للكافر^{٧٨}.

^{٧٣} انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١١، ص ١١٢؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم، زاد المعاد في هدى خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)، ج ٢، ص ٢٤٥؛ محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم (القاهرة: دار المنار للطبع والنشر، ٢٠٠٣م)، ج ٧، ص ٣٠٠.

^{٧٤} سبق تخريجه.

^{٧٥} سبق تخريجه.

^{٧٦} ابن القيم، أحكام أهل الذمة: ٥٢٦/٢.

^{٧٧} انظر: الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة، شهاب الدين أحمد القراني، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: محمد أحمد سراج، وعلي جمعة (القاهرة: دار السلام، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، د.ط)، ج ١، ص ٣٤٦.

^{٧٨} انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٢٧-١٢٨.

ويمكن الإجابة عن هذا: بأنّ السلام إذا كان من قبيل البرّ والخير - كما يقولون - فهذا ممّا لاشكّ في جوازه؛ لأنّ حسن المعاشرة ولطف التعامل مع المخالفين المسلمين، أمر مقرّر في الإسلام كما قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ تُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾^{٧٩}.

وقد اختار الله في القرآن كلمة البرّ "أن تَبَرُّوهم" وهي الكلمة المستخدمة في أعظم حق على الإنسان بعد حق الله تعالى، وهو: برّ الوالدين^{٨٠}.

أدلة أصحاب القول الثاني:

١ - عموم الآيات والأحاديث:

أ - كقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ تُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾^{٨١}.

وجه الاستدلال بالآية الكريمة: أنّها شرعت للمسلمين التعامل بالبرّ والقسط مع غير المسلمين المسلمين الذين لم يعرضوا المسلمين إلى الإيذاء، والبرّ كلمة شاملة لجميع أنواع السلوك الراقي، من بينها ابتداءهم بالسلام، ولهذا لما سئل ابن عيينة عن جواز ابتداء غير المسلم بالسلام، قال: نعم لقوله تعالى، وذكر الآية السابقة^{٨٢}.

وأجاب المانعون عن الاستدلال بالآية:

أنّ الآية عامة مخصّصة بحديث أبي هريرة الذي مرّ ذكره "لا تبدؤوهم...".

ويردّ عليه بأنّ الآية باقية على عمومها كما رجحه الطبري، حيث قال: إنّ أولى الأقوال بالصواب قول من قال غني بذلك "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم" في الحديث من جميع أصناف الملك والأديان أن تَبَرُّوهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم؛ لأنّ الله عمّ بقوله... جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصّ به بعضاً دون بعض^{٨٣}.

^{٧٩} سورة الممتحنة، الآية: ٨.

^{٨٠} يوسف عبد الله القرضاوي، في فقه الأقليات (بيروت: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)، ص ١٤٦-١٤٧.

^{٨١} سبق تخريجه.

^{٨٢} انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ج ١١، ص ١١٢.

^{٨٣} الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٣، ص ٣٢٣.

ب- قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام مخاطباً أباه المشرك: ﴿قَالَ سَلِمْتُ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾^{٨٤}، استند إليه بعض السلف منهم ابن عيينة ورجحه القرطبي قائلاً: الأظهر ما قاله سفيان بن عيينة^{٨٥}.

ج- وقوله تعالى: ﴿فَأَصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلِمْتُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾^{٨٦}.

وأجاب المانعون عن هاتين الآيتين بأنّ القصد فيهما المباحة والمشاركة، وليس القصد التحية.
د- عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ: أي الإسلام خير؟ قال: تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف^{٨٧}.

والذي يبدو لي: أن هذه التوجيهات كلّها تتعارض مع عدم البدء بالسلام مع غير المسلمين، لأنّ الامتناع عن البدء بالسلام والتحية يؤدي إلى إثارة العداوة والأحقاد التي تتعارض مع دعوة الإسلام وسماحته، لأنّ الأصل في الإسلام ومن فعل النبي ﷺ هو المبادرة إلى إفشاء التحية والسلام على جميع الناس، دون تفريق بين مسلم وكافر وذلك عملاً بعموم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.
وأما حديث: "لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام"، فهذا مقيد بأيام الصراع والحرب، لا بأيام الاستقرار والسلام، لذا إذا كنا في حالة حرب مع غير المسلمين، في تلك الحالة لا يجوز أن نسلم عليهم، لأنّ السلام أمان وهو ينافي حالة الحرب.

فالمسألة تتوقف على موقف غير المسلم من الإسلام والمسلمين، يقول محمد بكر إسماعيل بعد عرضه لأقوال الفقهاء: "والراجح عندي أنّ هذا يخضع للظروف والأحوال والضرورات، فإن كان الذمي يعيش بيننا ويتعامل معنا بالحسنى وبيننا وبينه روابط اجتماعية، ولم تظهر منه علامة تدل على استخفافه بالإسلام والمسلمين فلا بأس أن نبدأهم بالسلام وأن نردّ عليهم السلام ... وقد أباح الله لنا مودّتهم، والأكل من ذبائحهم، والزواج من نسائهم العفيفات، وجعل للمؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة أفلا يدلّ كلّه على جواز السلام عليهم وتحيتهم بالألفاظ التي يجري عليها العرف"^{٨٨}.

^{٨٤} سورة مريم، الآية: ٤٧.

^{٨٥} القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١١، ص ١١١.

^{٨٦} سورة الزخرف، الآية: ٨٩.

^{٨٧} سبق تخريجه.

^{٨٨} محمد بكر إسماعيل، الفقه الواضح من الكتاب والسنة على المذاهب الأربعة (مصر: دار المنار، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م)، ج ٣، ص ٢٧٥.

المطلب الثاني

حديث "الأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"^{٨٩}.

نأخذ نموذجاً آخرًا وهو قوله ﷺ: "الأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" وقد جاء هذا الحديث بصياغات كثيرة منها: "لا يترك بجزيرة العرب دينان"^{٩٠}، "وأخرجوا المشركين من جزيرة العرب"^{٩١}؛ حيث أدرج هذا الحديث في التاريخ ضمن دائرة اللازم من الشرع "أي السنة التشريعية"، ثم بني عليه من القواعد والفتاوى التي تفيد وجوب إخراج غير المسلمين من جزيرة العرب، وأنّ عملية تمييز هذا الحديث وأضرابه وإعادة تصنيفه من خلال دائرة اللازم والمباح، ودائرة السنة بأقسامها، التشريعية والقيادية والجبليّة، وفق رؤية قرآنية ليس بالهين، ولكن وفاءً للمصطفى وخدمة لسنته وتكملة لجهود الأولين.

ولعل من المناسب أن نتناول محاولة فهم هذا الحديث من خلال نقاط رئيسة، منها:

- ١- ترسيم حدود الجزيرة العربية.
- ٢- علاقة نصّ الحديث بالرؤية المقاصدية.
- ٣- موقعه من أقسام السنة "التشريعية، والقيادية، والجبليّة".

النقطة الأولى: حدود الجزيرة العربية

لا يخفى أنّ حدود جزيرة العرب كانت معروفة عند العرب قديماً، لذلك لم يأت ذكر حدودها في ألفاظ الحديث؛ إلا أنّ العلماء بعد ذلك رسموا معالمها وحدّدوا حدودها. وإذا كانت وقائع التاريخ تكشف عن أبعاد وملابسات الحديث النبوي "الأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"، فإنّ الاجتهادات الفقهية جاءت في مجموعها متفهمة للظروف الخاصة التي صدر فيها التوجيه النبوي^{٩٢}. فإذا كان ظاهر الحديث يوحي بوجوب إخراج اليهود والنصارى من كل مكان في جزيرة العرب، إلا أنّ الجمهور يرون أنّ المقصود بالتوجيه هنا منطقة الحجاز، ومكة والمدينة واليمامة بوجه أخص^{٩٣}. وقد بقي اليهود في اليمن، وكانت لهم نشاطاتهم الاقتصادية المعروفة، على مدار التاريخ الإسلامي. أما بالنسبة لدخول أهل الكتاب إلى مكة والمدينة واليمامة، فاختلفت فيه اجتهادات الفقهاء. - فقد أجاز الأحناف دخولهم على الإطلاق، واستثنوا المسجد^{٩٤}.

^{٨٩} أبو داود، سنن أبي داود، باب في إخراج اليهود، ج ٢، ص ١٨٠.

^{٩٠} ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، باب حديث السيدة عائشة (رضي الله تعالى عنها)، ج ٦، ص ٢٧٤.

^{٩١} البخاري، صحيح البخاري، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، ج ٣، ص ١١٥٥.

^{٩٢} انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩١.

^{٩٣} أبو إسحاق، المذهب، ج ٢، ص ٢٥٧.

^{٩٤} محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م)، ج ٨، ص ١٤٣.

– وقال مالك أنه يجوز دخولهم الحرم "مكة" للتجارة^{٩٥}.

– ولكن الشافعي رأى أنه لا يجوز لهم دخول الحرم أصلاً إلا بإذن الإمام لمصلحة المسلمين^{٩٦}.

ولعلنا نلاحظ أنّ هذا الاختلاف لا يتجاوز دائرة المسجد والحرم، وهل يدخلها اليهود والنصارى أم لا، وهي دائرة محدودة وضيقة يتقلص معها مفعول الحث على إجلائهم من الجزيرة العربية الأمر الذي يوحي بأنّ ثمة اتفاقاً على أنّ الإخراج على عموميه كان إجراءً مؤقتاً استلزمته ظروف أمنية معينة، في مرحلة كانت فيها الحجاز هي قلب العالم الإسلامي، و"غرفة عمليات" القيادة الإسلامية، الأمر الذي تغيرت موازينه ومعامله بانتقال عاصمة بلاد الإسلام بعد الخلافة الراشدة، إلى دمشق ثمّ بغداد، حتى استقرت أخيراً في استنبول عاصمة الخلافة العثمانية.

وتلك ملابسات تنقل هذه القضية- أيضاً- من دائرة الفقه إلى سجلات التاريخ، الأمر الذي لا نطمح إزائه إلا في قراءة صحيحة للتاريخ، دفعاً للشبهة، وإبراء للذمة^{٩٧}.

النقطة الثانية: علاقة النص بالرؤية القرآنية المقاصدية: نزل القرآن الكريم للناس كافة؛ حيث أمر

رسول الله ﷺ بإبلاغه كما أنزل: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^{٩٨}. ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ

شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾^{٩٩}. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^{١٠٠}. ثم كانت آية الجزية التي تعطي الحق للذين لا يؤمنون

بالإسلام البقاء على دينهم، وفي أرضهم ودورهم؛ أما المناوؤن للإسلام فقد كان بينهم وبين القوى المسلمة حروب متنوعة أسفرت عن إبرام معاهدات وتوقيع اتفاقات صلح حتى صارت سمة الوفاء في ذلك من علامات التقوى ﴿فَمَا اسْتَقَمُّوْا لَكُمْ فَاسْتَقِمْوْا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ تَحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^{١٠١}. أما

الذين نكثوا العهود وألبوا الخصوم فقد أودنوا بكلّ ما يقيم إيمان العباد ووحدته البلاد ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ﴾^{١٠٢}.

^{٩٥} الشوكاني، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٤٣.

^{٩٦} محمد الزهري الغمراوي، السراج الوهاج على متن المنهاج (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت)، ج ١، ص ٥٥٠.

^{٩٧} انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩٢.

^{٩٨} سورة المائدة، الآية: ٦٧.

^{٩٩} سورة الكهف، الآية: ٢٩.

^{١٠٠} سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

^{١٠١} سورة التوبة، الآية: ٧.

^{١٠٢} سورة التوبة، الآية: ١٢.

هذه الرؤية القرآنية المقاصدية والأهداف السماوية الخاتمة التي لم تفرق بين الناس، ولم تأمر بإخراجهم من ديارهم ما لم ينكثوا عهداً، أو يمارسوا مكرًا معنوياً أو حسيًا ك: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾^{١٠٣}؛ والتي فتحت مجالات التعايش والمخالطة تمهيداً لمراحل الحوار والتفاهم بالتي أحسن، مثل: إباحة أكل طعام الذين أوتوا الكتاب، وحلّ مصاهرتهم ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْحَصْنَتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحَصْنَتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^{١٠٤}؛ ﴿وَلَا تُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^{١٠٥} ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^{١٠٦}. وغير ذلك من الكليات القرآنية الاستقرائية تحت على الدعوة والحوار والمخالطة والبر والقسط، وتنافي في مجملها ما ورد في متن حديث "الأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" الأمر بالتهجير والإخراج من الأوطان^{١٠٧}.

النقطة الثالثة: سيرة النبي مع كفار الجزيرة

لا يخفى على أحد أنه ﷺ قد وقّع حال وصوله إلى المدينة المنورة عاصمة الدولة الإسلامية الأولى ميثاقاً بينه وبين يهود المدينة، ينص على ضرورة التعايش والتفاهم، وحدّد المهام والحقوق والواجبات في حالات السلم والحرب^{١٠٨}.

"ثمّ كان من بعض يهود المدينة الخيانة والغدر ونقض العهد والميثاق، فأجلى منهم بني النضير وأقر قريظة ومن عليهم حتى حاربت وخانت العهد فأجلاهم كذلك، ويوم خيبر سأله يهود خيبر أن يقرهم

^{١٠٣} سورة الأنفال، الآية: ٥٦.

^{١٠٤} سورة المائدة، الآية: ٥.

^{١٠٥} سورة العنكبوت، الآية: ٤٦.

^{١٠٦} سورة الممتحنة، الآية: ٨.

^{١٠٧} انظر: الفيتوري، عبد الحكيم الصادق لا يجتمع دينان في جزيرة العرب... وإشكالية الفهم، على الموقع الإلكتروني www.a-znaqd.com بتاريخ: ١٤-٤-٢٠١١.

^{١٠٨} انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة، ١٩٨٣م)، ص ٥٩-

بما على أن يكفوا العمل ولهم نصف الثمر، فقال: "أَفَرِّكُم على ذلك ما شئنا"^(١٠٩)، وبقوا على أرضهم حتى انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى^(١١٠).

"وهكذا استمر حال يهود خيبر، ونصارى نجران، ومجوس الأحساء وهجر، ويهود اليمن وغيرهم في خلافة الصديق ﷺ مع أنه أعلم الناس بأمر النبي ﷺ، وهو الذي أرسل الجيوش لقتال المرتدين، فلما انتهى من المرتدين أرسلهم للقتال في العراق والشام وخارج جزيرة العرب ولم يتعرض لمن في الجزيرة. وكذلك استمر وضع هؤلاء إلى أواخر عهد الفاروق ﷺ على الرغم من استقرار دولته في الداخل، وتوسع نفوذه في الخارج؛ حيث كانت جيوشه تصول وتجول في قارات ثلاثة "آسيا، وأوروبا، وإفريقيا"، ومع هذا الاستقرار والقوة والانتشار لم يخرج يهود خيبر إلا لما نقضوا عهدهم وتعدوا على بعض المسلمين منهم ابنه عبد الله فحزحهم إلى تيماء علماً أن تيماء داخل جزيرة العرب، وقد ترك يهود اليمن في اليمن وهم باقون إلى يومنا هذا، ومجوس الأحساء حتى أسلموا^(١١١).

ومن المفارقات العجيبة أن تكون هنالك مسألة علمية أشبه بالمناظرة بين عمر وابن عباس وهما راويا الحديث، وكانت هذه المساجلة بعد العملية التي طعن فيها عمر بنجر مجوسي، فقد روى البخاري، في صحيحه هذه المساجلة المطولة، حيث جاء فيها: أنه لما قتل أمر ابن عباس أن ينظر من الذي قتله، فلما أخبره أنه أبو لؤلؤة، قال عمر: قد كنت أنت وأبوك تحبان أن تكثر العلوج بالمدينة، وكان العباس أكثرهم رقيقاً، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن ورود هذا الحديث كان من باب السنة "القيادية" التي لها حق إبرام العقود وفسخها ومراعاة مصالح البلاد والعباد، وكل ذلك كما لا يخفى يدور في فلك المباح وليس اللازم^(١١٢).

والذي يبدو لي: أنه ليس الغرض أو المقصود من هذا الحديث نفي اليهود أو النصارى، ولا نفي وجودهم؛ إذ كيف يمكن حمله على النفي وقد كان هناك أصحاب أديان موجودين عند موت النبي ﷺ وحتى في عهد الخلافة الراشدة، في جزيرة العرب، وإنما المراد منه تأمين الوضع الداخلي من تأمرهم وفتنتهم.

^{١٠٩} مسلم، صحيح مسلم، باب المساقات، ج ٥، ص ٢٦.

^{١١٠} انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٥٦.

^{١١١} انظر: عبد المنعم بن سليمان المشوح، ما معنى "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"، على الموقع الإلكتروني: www.forum.sedbad.net.

Sedbad. net، بتاريخ: ٢٠١١/٥/٣.

^{١١٢} انظر: عبد الحكيم الصادق الفيتوري، لا يجتمع دينان في جزيرة العرب... وإشكالية الفهم، على الموقع الإلكتروني: www.a-znaqd.com.

znaqd.com، بتاريخ: ٢٠١١/٤/١٤.

المطلب الثالث

حديث "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" ^{١١٣}.

من الفقهاء من يستدل بهذا الحديث لمنع غير المسلمين من تعلية بيوتهم. قال الشافعي: "ولا يحدثون بناء يطولون به بناء المسلمين" ^(١١٤)؛ "وهذا المنع لحق الإسلام لا لحق الجار، حتى لو رضى الجار بذلك لم يكن لرضاه أثر في الجوار، وليس هذا المنع معللاً بإشرافه على المسلم حيث لو لم يكن له سبيل على الإشراف جاز، بل لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، والذي تقتضيه أصول المذهب وقواعد الشرع أنهم يمنعون من سكنى الدار العالية على المسلمين بإجارة أو عارية أو بيع أو تمليك بغير عوض، فإن المانع من تعلية البناء جعلوا ذلك من حقوق الإسلام، واحتجوا بالحديث، وهو قوله: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، واحتجوا بأن في ذلك إعلاء رتبة لهم على المسلمين، وأهل الذمة ممنوعون من ذلك" ^{١١٥}.

وهو استدلال فيه نظر، ذلك أنه إذا كنا نفهم الدوافع التي تلجئ الفقهاء إلى الحفاظ على خصوصيات المسلمين في ظروف تاريخية معينة، عن طريق منع غير المسلمين من تعلية مساكنهم حتى لا تشرف عليهم، وهو المنطلق الذي كان مقبولاً في ذلك الزمان، فإنه من غير المفهوم أن يحتج في تقرير هذا الحظر بحديث "الإسلام يعلو..."، فضلاً عن أنه آخر ما يخطر على البال عند قراءة هذا الحديث الشريف أن ينصرف المعنى من علو الإسلام، ورفعة الدين وإعلاء كلمة الله، إلى تعلية مساكن المسلمين على غيرهم ^{١١٦}.

والذي يبدو لي: أن هذا القول لا يدل على أكثر من إعلاء كلمة الله وعلو الإسلام، وليس المراد منه منع غير المسلمين من تعلية بيوتهم، وما يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ^{١١٧}.

^{١١٣} البخاري، صحيح البخاري، باب الطيب للجمعة، ج ٣، ص ١٠٧؛ علي بن عمر أبو الحسن الدار قطني، سنن الدار قطني، تحقيق:

فواز علي زمري (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، باب المهر، ج ٣، ص ٢٥٢.

^{١١٤} ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ٢، ص ٤٨٠.

^{١١٥} صبحي الصالح، شرح الشروط العمرية (دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، د.م)، ص ٤٩.

^{١١٦} هويدي، مواطنون لا ذميون، ص ١٩٧ - ١٩٨.

^{١١٧} سورة آل عمران، الآية: ١٣٩.

الخاتمة

- في ختام هذا البحث توصلت إلى جملة نتائج، أجمل أهمها فيما يأتي:
١. إن الموالاتة للكفار التي نهانا الإسلام عنها، لا تشمل كل المخالفين في الدين على وجه مطلق، بل هي مقيدة بمن بيننا وبينهم حرب وعداء.
 ٢. المراد من لفظ "صاغرون" في آية ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾؛ هو الخضوع والانقياد لأحكام الإسلام، وليس المقصود منه إذلال أهل الذمة كما فهم منه البعض.
 ٣. فيما يخص مسألة ابتداء غير المسلم بالسلام رجحت الجواز، إذا كان غير المسلمين من المسلمين أي من أهل الذمة؛ أما نهي النبي ﷺ لأصحابه بابتداء السلام لغير المسلمين فهو يختص بقضية خاصة، لكونهم محاربين.
 ٤. ليس الغرض من حديث "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" نفي اليهود أو النصارى، ولا نفي وجودهم؛ ولكن الهدف منه تطهير البيت الداخلي من تأمر اليهود وفتنتهم.
 ٥. إن قول النبي ﷺ "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" لا يدل على أكثر من إعلاء كلمة الله، وعلو دينه، ولا يفهم منه منع غير المسلمين من تعلية بيوتهم.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر والمراجع بعد القرآن الكريم

- إبراهيم بن علي بن يوسف أبو اسحاق الشيرازي، **المهذب** (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، **صحيح المسلم** (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت).
- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي الخراساني، **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود** (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت).
- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل**، تحقيق: محمد عبد الله (دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، د.م).
- أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق: الشيخ أحمد جاد (مصر: دار الغد الجديد، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).
- ابن عابدين، **رد المختار على در المختار** (بيروت: دار الفكر، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، د.ط).
- أحمد أبو عبد الله بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، د.م).
- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، د.ط).
- أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ، د.ط).
- أحمد بن يحيى المرتضى، **البحر الزخار الجامع لعلماء الأمصار** (دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت، د.م).
- إدوار غالي الدهبي، **معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي** (الناشر: مكتبة غريب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، د.م).
- إسحاق بن منصور بن بهرام الكوصح أبو يعقوب التميمي المروزي، **مسائل الإمام أحمد وابن راهويه**، تحقيق: خالد بن محمود الرباط، وجمعة فتحي (الرياض: دار الهجرة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

سور حمن هدايات ، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة (القاهرة : دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة عشر، د.ت).

صباحي الصالح، شرح الشروط العمرية (دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، د.م).
شهاب الدين أحمد القرائي ، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: محمد أحمد سراج، و علي جمعة (القاهرة: دار السلام، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، د.ط).

صوفي حسن أبو طالب ، موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية (المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة ١٩٩٧م).
عبد الحق بن عطية ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (قطر: طبعة الشؤون الدينية، د.ت).

عبد الله بن إبراهيم الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين (الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، د.م).

عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ).

عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: الشيخ مروان محمد شعار (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٥م، د.ط).

علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني ، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، د.ت، د.م).

علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني (بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م، د.ط).

علي بن محمد الماوردي، الحاوي (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢هـ-٢٠٠٠م).

عماد الدين أبو الفداء بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، د.م).

فهمي هويدي، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٩م).

_____. مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

محمد بن أبي بكر ابن القيم، أحكام أهل الذمة (القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

_____ . زاد المعاد (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ).

محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا (دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، د.م).

محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، د.م).

محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م).

محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

محمد بن منظور بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، د.ت).

محمد بن يزيد أبو عبد الله بن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

محمد بكر إسماعيل، الفقه الواضح من الكتاب والسنة على المذاهب الأربعة (دار المنار، مصر، الطبعة الثانية ١٩٧٧م).

محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار (الهيئة المصرية العامة لكتاب، ١٩٩٠م، د.ط، د.م).

محمد الزهري الغمراوي، السراج الوهاج على متن المنهاج (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة، ١٩٨٣م، د.م).

محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام (القاهرة: مطبعة السعادة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م).

محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم (القاهرة: دار المنار للطبع و النشر، ٢٠٠٣م، د.ط).

ناصر الدين الأسد، موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية (المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٩٧م).

وهبة بن مصطفى الزحيلي ، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م).

يوسف عبد الله القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

_____ . في فقه الأقليات المسلمة (بيروت: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

المواقع الإلكترونية

عبد الله بلقاسم، "تجديد مفهوم الولاء والبراء"، الرابط: www.islam.Nation.net

عبد الحكيم الصادق الفيتوري، "لا يجتمع في جزيرة العرب دينان"، الرابط:

www.a-znaqd.com

عبد المنعم بن سليمان المشوح، "ما معنى أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"، الرابط:

www.forum.sedbad.net

المرأة الجاوية المسلمة بين العُرف والشرعة

ملخص البحث

تأثرت معاملات الشعب الجاوي بالمعتقدات والديانات القديمة الموجودة في جزيرة جاوا تجاه المرأة مما أدى إلى نشوء أنواع عديدة من العادات والتقاليد المخالفة لتعاليم الإسلام لوجود عناصر الخلط والمزج فيها بين الإسلام والديانات الأخرى. ويستهدف هذا البحث بيان حال المرأة الجاوية المسلمة ومكانتها في الشعب الجاوي عبر العصور ودراسة أعراف الشعب الجاوي ونظرتهم إلى المرأة من المنظور الإسلامي. وقد تمّ من خلال الدراسة جمع أهمّ النماذج من هذه الأعراف التي تتعلّق بالمرأة ودراستها من الناحية الشرعية. ومن نتائج هذا البحث أنّ التأثير بالديانات السابقة في جاوا قد أدى إلى وجود أعراف دينية ومصطلحات اجتماعية منسوبة إلى المرأة لا تتوافق مع تعاليم الإسلام. وتُشير هذه المصطلحات إلى النظرة الدونية للمرأة والتي تُخالف مبادئ الإسلام الذي وضع المرأة في أعلى منزلة.

مقدمة

إن الجزيرة جاوا - بإندونيسيا عاداتٍ وأعرافاً توارثها الناسُ جيلاً بعد جيلٍ يمارسون بها شؤونَ حياتهم الدينية والاجتماعية. وقد تأثرت هذه العاداتُ والأعراف بالديانات والمعتقدات القديمة التي تركتها الحضارات السابقة في الجزيرة منذ قرون طويلة، مما أدى بالمجتمع الجاوي إلى القيام بممارسات دينية تتَّسم بالخلط والمزج بين الإسلام والديانات الأخرى.

والمرأة المسلمة داخل المجتمع الجاوي تُواجه أنواعاً عديدةً من العادات والأعراف المتأثرة بهذه الديانات والمعتقدات القديمة. مما أدَّى إلى نشوء التعامل والاعتقاد المنحرفين عن الشريعة الإسلامية في حق المرأة.

والعادات والأعراف التي تتعلق بشؤون المرأة تشكّل جزءاً مهماً في حياة المجتمع الإندونيسي وتحتاج إلى حصر أنواعها وبيان أحكامها من المنظور الإسلامي. والدين الإسلامي - كما لا يخفى - يرفع درجة المرأة عاليةً ويحفظ حقوقها ويصون أعراضها، ويضعها في أحسن حال ومكانة بخلاف الديانات والحضارات الأخرى.

والمرأة الجاوية - مثل بقيّة النساء في المناطق الأخرى في العالم الإسلامي - لها حقوقها وواجباتها نحو الدين، والأسرة والمجتمع. ولكن نظرة بعض الناس إلى المرأة وعدم إعطائها حقوقها تامةً وتحديد حركاتها جعلها شخصيّة ذات درجة متدنّية بالمقارنة مع الرجل. لذا فإن الحاجة إلى معرفة مدى صحة هذه النظرة من الناحية الشرعية أمرٌ في غاية الأهمية. وسيتعرّض الباحث في هذا البحث لبيان مدى موافقة هذه الأعراف ومخالفاتها لتعاليم الإسلام.

الفصل الأول

حالة المرأة في المجتمع الجاوي قديماً وحديثاً

شغل موضوع المرأة بالإنسانية قديماً وحديثاً، وما من حضارة إنسانية في العصور الماضية إلا وذكرت فيها المرأة ما لها وما عليها. فالمرأة هي شريكة الرجل الذي لا يمكن أن تنفك حياته عنها. ولكل حضارة بشرية قصصها وحكاياتها الخاصة حول المرأة. وقد ذكر شيء كثير في تاريخ هذه الحضارات عبر العصور فيما يتعلق بالمرأة ودورها في الحياة الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية وفي مجالات أخرى. ومن هذه العصور عصر بابل¹، وآشور²، والإغريق³، والرومان⁴، والفراعنة⁵، والجاهلية (أي العرب قبل الإسلام) والهندوسية، والبوذية، وغيرها. وخلاصة ما ورد عن شأن المرأة في هذه العصور أنها كانت في أدنى مكانة، حيث كانت مظلومة، ومحرومة من الحقوق، ومسلوبة الإرادة. فكانت ظاهرة الاعتداء عليها، ومنعها من الحقوق المالية، حتى ظلمها بقتلها عن طريق عادة عروس النيل في عصر الفراعنة، ووأد البنات أحياء في

1 بابل هي دولة في بلاد ما بين النهرين القديمة. كانت تعرف قديماً ببلاد سومر، تقع بين نجري دجلة والفرات جنوب بغداد بالعراق. وقد ظهرت الحضارة البابلية ما بين القرنين 18 و 6 قبل الميلاد. (انظر: عوف، أحمد محمد. *موسوعة حضارة العالم* (كلمة بابل)، نسخة من الموقع: (<http://ar.wikibooks.org/wiki>)، الجزء الثاني، كلمة (بابل)، تاريخ المشاهدة: 2011/8/2م.

2 *الآشوريون أو الآثوريون* قومٌ استوطنوا القسم الشمالي من بلاد ما بين النهرين العراق وشرق سورية منذ الألف الثالث قبل الميلاد. برزوا كقوة منافسة في الشرق القديم في بدايات الألف الأول قبل الميلاد حين استطاع ملوكهم أداد نيراري الثاني إخضاع الأقاليم المجاورة، وتحالف مع بابل، وبه بدأت الفتوحات الآشورية (المصدر السابق، كلمة آشور، الجزء الأول).

3 *الإغريق*: أمة ومجموعة عرقية يعود موطنها الأصلي إلى بلاد اليونان وقبرص ومناطق مجاورة، ويوجدون أيضاً في مجموعات بمناطق الشتات حول العالم. وحضارة الإغريق مصطلح يُشير إلى الفترة التاريخية من 750 قبل الميلاد إلى 146 قبل الميلاد، والثقافة التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية في البحر الأبيض المتوسط، وشرق أوروبا وآسيا، مندمجة مع الثقافات المحلية (المصدر السابق، كلمة الإغريق، الجزء الأول).

4 *الحضارة الرومانية* أعظم حضارات أوروبا بعد الحضارة الإغريقية، كانت تبسط سيطرتها على جميع شبه جزيرة إيطاليا جنوبي ما يعرف الآن بفلورنسا، وكان ذلك عام 275 ق.م، وخلال القرنين التاليين تمكن الرومانيون من بناء إمبراطورية امتدت لما يعرف الآن بأسبانيا حتى جنوبي آسيا عبر الساحل الشمالي لإفريقيا، وضموا فيما بعد كل ما تبقي من أوروبا إلى إمبراطوريتهم. وقد اندمجت فيها الثقافة الإغريقية (المصدر السابق، ضمن أوروبا، ج2، ص1)، وانظر: عجيب، أحمد علي. *دراسات في الأديان الوثنية القديمة* (القاهرة: دار الافاق العربية، ط1، 2004م)، ص 175.

5 *الحضارة الفرعونية* حضارة قدماء المصريين، وهي الحضارة التي قامت في مصر تحت حكم الأسر الفرعونية المختلفة منذ فجر التاريخ وحتى الغزو الروماني لمصر على مدى 3000 سنة (المصدر السابق، ضمن تاريخ مصر القديمة، ج1، ص48)، وانظر على موقع الإنترنت (<http://ar.wikipedia.org/wiki>) كلمة (الفرعونية)، تاريخ المشاهدة: 2011/8/2م.

الجاهلية، وهي عادات أشهر من أن يُشار. لذا فقد قال عمر بن الخطاب في شأن المرأة في الجاهلية: "وَاللَّهِ إِنْ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا نَعُدُّ لِلنِّسَاءِ أَمْرًا حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِنَّ مَا أَنْزَلَ، وَقَسَمَ لَهُنَّ مَا قَسَمَ".⁶ أمّا في الإسلام فإنّ حال المرأة مختلفة تماماً، حيث رفع مكانتها في كلّ جوانب الحياة من خلال مساواتها بالرجل في المطالبة بالتكاليف الشرعية، والمساواة بين الرجل والمرأة في الأهلية، فهي كالرجل في أهليتها الاجتماعية، والمالية ونحوها، وحفظ حقوقها العامة، فأمر بالتعامل معها في حدود الإحسان وفق حدود عظيمة وضوابط قيّمة، وحذّر من ظلمها أو تعدي حدود الله في التعامل معها، ورفع مكانتها الاجتماعية لكي تعيش حياة كريّمة في مجتمعها المسلم حياة ملؤها الحفاوة والتكريم بوصفها بنتاً، أو أمّاً، أو أختاً، أو عمّة، أو خالة، أو زوجة.

المبحث الأول: مكانة المرأة في الحضارة الجاوية

للحضارة الجاوية - كغيرها من الحضارات - تاريخها الخاصّ المذكور في الكتب الجاوية القديمة التي توارثها الشعب الجاوي جيلاً بعد جيل إلى أن وصل إلى يومنا الحاضر. والمرأة الجاوية مرّت بأحوال مختلفة على حسب العصور في جزيرة جاوا، فكانت متأثرة بمعاملة الناس في تلك العصور وحضارتها. فحال المرأة في الحضارة الجاوية القديمة ليست هي حالها في الحضارة الجاوية الحديثة خاصّة بعد دخول الإسلام إلى الجزيرة، أو بعد عصر الاستعمار الذي واجهه الشعب الجاوي (الإندونيسي) قرونًا طويلة. وفي المباحث الآتية بيان لمكانة المرأة وحالتها في الحضارة الجاوية عبر العصور - كما وردت في كُتب التاريخ الجاوي-.

المطلب الأول: ذكر المرأة في تاريخ جاوا القديمة

كانت المرأة في الحضارة الجاوية القديمة خلال القرن الثامن إلى الخامس عشر الميلادي تشارك في جميع نواحي الحياة التي باشرها الرجال. فكانت منهن من أُسْنِدَت إليها بعض وظائف الدولة، خاصّة نساء الأسرة الملكية. وقد ذكر علماء التاريخ أن دور المرأة في العصر الهندوسي - أي قبل مجيء الإسلام إلى جزيرة جاوا - كانت ظاهرة. وذلك من خلال التماثيل الموجودة في الهياكل الهندوسية والوثائق القديمة التي عثر عليها علماء الآثار (Archeologists) في بعض مناطق جاوا. فهذا دليل على وجود مشاركات للمرأة في السلطة والإشراف على شؤون الناس. فمنهن من كانت ملكة، ومسؤولة في ولاية

⁶ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، ج15، ص207، حديث رقم: 4532؛ ومسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، باب الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهن، ج7، ص442، حديث رقم: 2705.

من الولايات، ومنهنَّ مَنْ كانت تَمْتَلِك الأراضي، وبعضهنَّ عملنَّ مندوبات إلى ولايات أخرى، وغير ذلك⁷.

وقد اشتهرت عدَّة شخصيات نسائية في الحضارة الجاوية القديمة (الهندوسية والبوذية). وهذا يدلُّ على مكانة المرأة ودورها في الحياة. ومن هذه الشخصيات دورغا (Durga)، ودوي سري (Dewi Sri) وهما من الشخصيات الإلهية الهندوسية القديمة؛ حيث يُعتقد أنَّ الأولى هي الآلهة الهندوسية زوجة سيوا (Siwa)، وتُسمَّى بـ (Dewi Durga) أو (Betari Durga)، أو ما يُعرف - أيضا - باسم فورواتي (Purwati). أمَّا الثانية فهي شخصيَّة إلهية هندوسية يُعتقد بأنها إلهة الزراعة، أو إلهة الأرز والمزرعة، وكذا إلهة الخصوبة المشهورة في جزيرة جاوا وبالي⁸. وهناك شخصية مشهورة أخرى في الحضارة الجاوية تُسمَّى سريكاندي (Srikandi)، وهي شخصية أسطورية هندوسية مشهورة بالشجاعة والقوة في ميدان الحرب⁹.

كما اشتهرت كذلك شخصيات نسائية تاريخية أخرى لها دورها ومكانتها في الحضارة الجاوية القديمة، من هذه الشخصيات كن ديديس (Ken dedes)، وهي ملكة وزوجة Ken Arok مؤسس مملكة تومافيل في عصر مملكة مجاهيت. وتُعرف كن ديديس بروعة جمالها، وأصبحت رمزًا لجمال المرأة في الحضارة الجاوية القديمة¹⁰. ورورو جونكرانج (Roro Jonggrang) ورورو مندوت (Roro Mendut) وهما من الشخصيات الأسطورية الجاوية القديمة اشتهرت قصتهما في حكايات تاريخية جاوية، وتوارثها الشعب الجاوي إلى اليوم على أنَّهما رمزان من رموز الجمال والحب¹¹.

ذكرت الباحثة Titi Surti Nastiti أن الكتابات المنقوشة (Epigraphs) المعثور عليها في جاوا دلَّت على وجود شخصيات نسائية جاوية معروفة ذات مكانة ومشاركات في شؤون الحياة داخل المملكة الجاوية. من هذه الشخصيات نغاراوارداني (Nagarawardhani)، وكوسوماوارداني (Kusumawardhani). أما الأولى فكانت زوجة بهاري ويرابومي (Bhre Wirabhumi) ابن هاياموروك (Hayam Wuruk) ملك مملكة مجاهيت سنة 1351-1389 ميلادية. وكانت والية في

⁷ Nastiti, Titi Surti, *Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Masyarakat Jawa Kuna :Abad VIII-XV Masehi*, (Jakarta.: Universitas Indonesia, Phd Thesis, Fakultas Ilmu Kebudayaan, 2009), 245.

⁸ Suja, I Wayan, *Perkembangan Agama Hindu di Indonesia: dalam Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Jogjakarta: Interfidei, 2003), 87, <http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_Sri>, <<http://id.wikipedia.org/wiki/Durga>> (accessed 4 July 2010)

⁹ انظر موقع الإنترنت: <http://id.wikipedia.org/wiki/Srikandi>, تاريخ المشاهدة: 2011/8/2م.

¹⁰ انظر موقع الإنترنت: http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Dedes و http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Arok

¹¹ انظر *Nawasari Warta*، العدد الثالث، فبراير 1996م، و موقع الإنترنت: <http://id.wikipedia.org/wiki/>

و http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_mendut، و http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_jonggrang، تاريخ المشاهدة: 2011/8/2م.

ولايات ويراومى ولاسم. أمّا الثانية فكانت زوجة ويكرامواردانا (Wikramawardhana) الملك الخامس لمملكة مجابھيت سنة 1389-1427 ميلادية.¹²

ذكر الأديب الإندونيسي الشهير فرامورديا أنانتاتور في كتابه عن المرأة الجاوية: "... قد لا نرى المرأة تمشي هي وزوجها في الشوارع نهاراً، ولكن نرى النساء في كل مكان، يعملن في المزرعة، وفي ساحة البيت، وجوانب الطريق، في المدن والقرى على سواء، كن يشاركن في الأعمال وأنشطة الحياة التي يقوم بها الرجال، وينشدن أثناء العمل، ويرتدين الإزار كالرجال".¹³

إن حالة المرأة الجاوية كما وصفها الأديب السابق دلّت على أن المرأة الجاوية اشتهرت بالجدّ، والمثابرة والاجتهاد في مشاركات الرجال في شؤون الحياة. وبالرغم من ذلك، كان هناك بعض من صور المعاملات الشديدة على المرأة الجاوية مثل ما يعرف بعملية حبس المرأة (العدراء) في حجرها، أو ما يُعرف باسم (pingit)¹⁴ في اللغة الجاوية، خاصّةً في عصر امرأة جاوية مشهورة باسم كارتيني (Kartini) عام 1879 – 1904 ميلادية كما سيأتي بيان ذلك في المطالب الآتية.

المطلب الثاني: نظرة الشعب الجاوي إلى المرأة

لقد تغيّر الوضع، واختلف الاعتقاد أو النظرة إلى المرأة الجاوية بعد عصور الممالك القديمة والديانات السابقة. فقد ذكر لنا التاريخ في الحضارة الجاوية القديمة أنّ المرأة كان لها دورٌ مهمٌّ في شؤون الحياة، وقد شاركت في تدبير الدولة، وهذا مخالف لما هو سائد من ظنٍّ بين عموم الشعب الجاوي، إذ إنّ المتعارف عليه بين عامة الناس في العرف الجاوي أنّ المرأة تُعدّ شخصيّةً جانبيةً ينحصر دورها ومهمّتها في خدمة الرجل فحسب. وعلى الرغم من انقراض عادة حبس المرأة (pingit) بفضل العلم والتقدّم الحاضري إلا أنّ مصطلحاتٍ جاوية ظلّت حيّةً وهي تُشير إلى الفهم والاعتقاد المعوجّين نحو المرأة بين أفراد الشعب الجاوي. ومن هذه المصطلحات ما يأتي:

أولاً: كانجا ونغكنينغ (Kanca Wingking) أي المُسَخَّرَة للخدمة فقط

ويراد بذلك أنّ مكان المرأة ومركزها وراء الرجل تساعد وتخدمه في شؤون الحياة، وليس لها دور في الحياة إلا ما يتعلق بأمور الطبخ، وخدمة الرجل في إعداد الطعام، وتنظيف الأواني، والإشراف

¹² المصدر السابق.

¹³ Anantatoer, Pramoedya, *Arus Balik*, (Jakarta: Hasta Mitra, 2001), p 22.

¹⁴ وهو مصطلح جاوي يراد به حبس المرأة بعد أن بلوغها 12 سنةً في بيتها بحيث لا يجوز لها أن تخرج، ولا تتعامل مع الأجانب. وخلال فترة الحبس تتعلم المرأة أموراً نسائية من أمها؛ لكي تستعد لمواجهة وظيفتها بوصفها زوجةً وأمّاً في المستقبل. انظر: (Kamus *Lengkap Jawa Indonesia* تأليف: Sutrisno Sastro Utomo، مطبعة Kanisius، عام 2007م، ص 508).

على المواد الغذائية. لذا يعتقد الشعب الجاوي أن المرأة المثالية والصالحة للزواج هي التي لها كفاءة ومهارة في شؤون الأسرة، خاصةً فيما يتعلّق بالطبخ. ومن العيب أن لا تعرف المرأة الجاوية كيف تطبخ، وتعدّ الطعام والشراب إذا بلغت سن البلوغ. فنجد أن الأمهات يحاولن قدر المستطاع أن يجهزن بناتهن قبل الزواج بتعليمهن مهارات الطبخ، وآداب التعامل مع الزوج.

ومما ذُكر في عادة حبس المرأة (pingit) أنها تدوم ثمانية أيام، بحيث تبقى المرأة في مكان خاص (أي في بيت أمها)، ولا تخرج منه إلا بعد ما تكمل تعلّم المهارات الخاصّة بوظائف المرأة استعداداً لمواجهة الحياة الحقيقية، وهي الزواج وما يترتّب على ذلك من صيرورتها أمّاً وراعيةً للأولاد.

ثانياً: سوراغا نونوت، نراكا كاتوت (Swarga Nunut, Neraka Katut)

أي "أتبعك في الجنة أو في النار"، ويُراد بهذا المصطلح أن المرأة مرتبطة بزوجها وتتبعه في كل حالٍ من الأحوال، خيراً كان أم شراً. ويعني - أيضاً - أنّها تُطيعه في كلّ ما يُريد، ففلاحها في فلاح الزوج، وهي تخدمه في كلّ ما يحتاج إليه وتساعدته في كلّ أموره. فكأنّ المرأة ليست لها إرادة ومشية، واستقلال، إذ إنّ أفعالها مربوطة بأفعال زوجها، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. وقد انتشر هذا المصطلح الجاوي، وأصبح فلسفةً جاوية معروفة، وإن كانت هناك محاولات لتصحيح سوء هذا الفهم المغلوط، وإزالته من أذهان الناس، ذلك لأنه يهدف إلى الإساءة إلى سمعة المرأة والحطّ من مكانتها في الحياة وظلمها، والاعتداء على حقوقها، إذ لا تُعدّ المرأة كياناً ذا أهمية في الحياة، ولا شخصية ذات إرادة مستقلّة.

ثالثاً: سومور دابور كاسور (Sumur Dapur Kasur)

أي "البئر، والمطبخ، والسرير"، ويراد به أن وظائف المرأة تنحصر في هذه الأماكن الثلاثة ولا يتعدّها إلى غيرها. فهذه هي دائرة المرأة التي لا يشاركها فيها زوجها. فكلمة (البئر) تدلّ على أن المرأة عليها مسؤولية غسل الملابس، وتنظيف البيت، وكلّ ما يتعلّق بالبئر أو منبع الماء يكون على عاتق المرأة، لأجل خدمة الزوج والأولاد. والمطبخ دلالةً على الطعام، أي أنّ إعداد الطعام لا تقوم به إلا المرأة وهذا يشمل اختيار المواد الطبخية وتجهيزها وتنظيف الأواني وغيرها من الأدوات للوجبات اليومية. وقد سبق أن ذكرنا أن الأصل في المرأة الجاوية أن تكون ذات علم ومهارة في شؤون الطبخ، لأجل إرضاء زوجها. أما كلمة السرير فتدل على وظيفة المرأة بوصفها زوجةً لتلبية حاجات الزوج الجنسية. وهذا يتطلب من المرأة أن تكون على استعداد تامّ وحالة تجمّل دائم لخدمة الزوج. ويشبه هذا المصطلح

مصطلحاً جاوياً مشهوراً آخر يصف حالة المرأة وهو "ماتشاك، ماناك، ماساك" (Macak, Manak, Masak) أي "التجمل، والولادة، والطبخ".

فهذه بعض من المصطلحات الجاوية المشهورة والمتداولة بين الشعب الجاوي للحطّ من مكانة المرأة والتعدي على حقوقها. فضلاً عن ذلك ينظر أفراد الشعب الجاوي إلى المرأة نظرةً خاصّةً ويرون أنها لكي تكون امرأة حقيقية عليها أن تتصف باللطف والحلم، وتدير شؤون أهلها داخل البيت – بوصفها زوجةً أو أمّاً – بشكل جيّد ومُرضٍ في أماكنها الثلاثة المذكورة. وعليها أيضاً أن تتمتع بسلوك حسن وتستعدّ لمواجهة جميع شؤون الحياة المفرحة والمحزنة.

أمّا فيما يرتبط بالأمور المتعلّقة باحترام الناس والحياة الاجتماعيّة، فيجب على المرأة أن لا تتدخل في شؤون الناس، ولا تعلق على مكانة الرجل ولا تتمنى أن تفعل ذلك مما يؤدّي إلى الإساءة إلى حياة الأسرة الهادئة؛ لذا ينبغي على المرأة أن لا توقع زوجها في عيب أو سمعة سيئة، بل عليها أن تحترم زوجها وتقدير جهوده، وتعرف علو منزلته وتلبي كلّ حاجاته. فهذه هي نظرة الشعب الجاوي العامة من خلال هذه المصطلحات الجاوية التي توارثها الناس جيلاً بعد جيلٍ.

ومما يذكر في الفلسفة الجاوية كذلك فيما يتعلق بالمرأة مصطلح "بيبيت، بيت، بوبوت" (Bibit, Bebet, Bobot) أي "النسل، والأسرة، والمكانة". يراد به أن هذه العناصر الثلاثة لا بدّ من توفرها في المرأة إذا أراد الرجل أن يتزوج بها. فهو قبل الإقدام على ذلك يراعي وجود هذه الخصائص الثلاث. فالرجل الجاوي ينظر إلى المرأة من خلال قدرتها على النسل، وحسن إدارة الأسرة، ومدى علو مكانتها في المجتمع، فإذا وجد فيها ما يبتغيه فيها ونعمت، وإلاّ فيُنصح باختيار أخرى.

قال المؤلف هارتويو ماجويو شارحاً لمعاني هذه الكلمات الثلاث: "ينبغي للوالدين عند اختيار زوجة لولدهما أن ينظرا إلى (Bibit) أي عليهما أن يتأكدا من حال المرأة من حيث القدرة على النسل؛ والصحة البدنية مما يقود إلى ذرية طيبة صالحة. وعليهما أيضاً أن ينظرا إلى (Bebet) أي إلى حسن أخلاق أسرة المرأة، لأنها تعيش مع الأسرة وتتأثر بالبيئة والسلوكيات التي تُحيط بها وسط أعضاء الأسرة. وكلّ ذلك سينعكس على نسلها فيما بعد. أمّا (Bobot) فتعني أن يركّز الوالدان على اختيار الزوجة ذات المكانة والوظيفة المعترّبة في المجتمع".¹⁵

المطلب الثالث: المرأة الجاوية ودورها في المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية

أولاً: حال المرأة في الحضارة الجاوية القديمة

¹⁵ Marjoya, Haryoto, *Tata Cara Jawi* (Kediri: Paguyuban Ngeluri Budaya Jawi, 2001), p 6.

سبق أن ذكرنا حال المرأة في المجالات الاجتماعية، والسياسية في الحضارة الجاوية القديمة، هي أنها كانت تشارك الرجال في كثير من مجالات الحياة، فقد ورد في التاريخ الجاوي أن هناك شخصيات نسائية شاركن في تدبير شؤون الدولة، بل إنَّ بعضهنَّ كان لهن دورٌ في بعض المعارك الحربية التي شهدتها الممالك الجاوية القديمة.

ولقد اعترف الملوك والسلاطين في جاوا القديمة بكفاءة المرأة ودورها في المحافظة على شؤون الدولة وبقائها. إذ أوكل بعضهم إلى زوجاتهم رئاسة بعض الولايات داخل المملكة، وقد عُرف هذا من خلال الكتابات المنقوشة الموجودة في بعض مناطق جزيرة جاوا، والتي دلَّت على وجود مساهمات نسائية في تلك العصور.

ومما يُذكر عن دور المرأة الجاوية في التاريخ الجاوي القديم ما حصل في أوائل عصر الممالك الجاوية مثل مملكة ماترام، فقد أدَّت (Ken Dedes) دورًا كبيرًا في انتقال السلطة من ملك (Tunggul Ametung) إلى آخر (Ken Arok)، ونجح الأخير في السيطرة على مملكة تومافيل (Tumapel) بسبب جهودها في الشؤون السياسية.¹⁶ وقد ذكرنا نموذجًا آخر من ذلك في المبحث السابق.

وأما في المجالات الدينية - إضافةً إلى وجود معتقدات جاوية قديمة (هندوسية وبوذية) في شخصيات نسائية معروفة من هاتين الديانتين¹⁷، فقد ذكر في التاريخ دورٌ مهمٌ للمرأة الجاوية في دخول الإسلام إلى جزيرة جاوا وعملية أسلمة وسط شعبها. وقد ذكر التاريخ أن انتشار الإسلام في جاوا كان على أيدي الرجال المسلمين القادمين عن طريق البحر للتجارة. إذ عاشوا مع الشعب الجاوي، واختلطوا معهم بالتزاوج مما دفع الشعب الجاوي إلى الدخول في الإسلام أفواجًا دون إكراه أو قتال. وكان لجمال الأخلاق وحسن التعامل مع الناس أثرٌ كبيرٌ في اعتناق الشعب الجاوي للإسلام، فضلاً عن دور الملوك والسلاطين بعد اعتناقهم للإسلام، فقد اندفع الناس من بعدهم نحو هذا الدين الجديد.

ولم يذكر التاريخ شيئاً كثيراً عن دور المرأة في الفترة الانتقالية من الهندوسية البوذية إلى الإسلام في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلادي، مع أنَّ المرأة كانت تساند هذه العملية الانتقالية من خلال مكانتها في المجالات الاجتماعية، والسياسية، وهذا يفرض علينا أن نشير إلى دورها في نشر الدعوة الإسلامية في جاوا.

¹⁶ المصدر السابق.

¹⁷ Anantatoer, Pramoedya, *Cerpen: Arok Dedes*, (Jakarta: Hasta Mitra, 1999), p 22.

بالاطلاع على تاريخ جاوا من خلال كتاب "بابد تانه جاوي" (Babad Tanah Jawi)¹⁸ وما ذكرته المصادر الجاوية في تاريخ دخول الإسلام إلى جزيرة جاوا، عرفنا أن للمرأة دورها الخاص في هذا المجال. وتنقسم حالات المرأة وأنواعها من حيث المكانة فيما بين القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلادي إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى هن النساء ذوات الأصل الجاوي واللاتي تزوجن بالقادمين المسلمين. والدليل على دور ومكانة هذه الفئة من النساء وجود مجتمعات مسلمة على شواطئ البحر في عهد مملكة مجاهيت. وبسبب هذا الزواج، اعتنقت هذه الفئة من النساء الإسلام مما أدى إلى اعتناق أناس كثيرين من الشعب الإسلام، ومن ثم انتشر هذا الدين بشكل واسع. فكانت هذه الفئة من أوائل الشعب الجاوي ورؤاهم في الدخول إلى الإسلام.

والفئة الثانية هن نساء الأسرة الملكية اللاتي تزوجن بهن رجال الدعوة الإسلامية. من ذلك زواج رادين رحمة (أو يقال سونن أمفيل) ببنت والي ولاية توبان ني غيدي مانيل (Nyi Gede Manila) التي وُلد منها سونن درجات (Sunan Derajat) وسونن بوننج (Sunan Bonang). وقد أدى هذا الزواج دوراً كبيراً في عملية انتشار الإسلام داخل الأسرة الملكية، وكذلك وسط المجتمع.

أما الفئة الثالثة فهنّ المسلمات اللاتي تزوجن بالولاة وأصحاب المكانة في المملكة. فبوجودهنّ داخل الأسرة الملكية أصبحت عملية التأثير بالإسلام شيئاً مألوفاً لا عرقلة فيه من قبل تلك الأسرة. وقد أدى هذا في النهاية إلى قبول الدين بشكلٍ رسميٍّ في المملكة. ومن ذلك أيضاً زواج الملك براويجايا بأميرة جامفا (Champa)¹⁹، أو أميرة الصين. وإن كان هذا الزواج لم يؤد إلى إسلام الملك، إلا أنه كان سبباً في الإذن بالدخول في الإسلام. ومما يُذكر أن الملك أعلن لشعبه داخل مملكة مجاهيت أنه يجوز لأي واحد أن يدخل في الإسلام دون إكراه، وإن لم يقبل الملك نفسه الدين.

وبناءً على ما مضى ذكره يمكننا القول بأن دور المرأة في انتشار الإسلام في جزيرة جاوا كان مهماً إلى جانب جهود الدعاة المسلمين أمثال الأولياء التسعة المعروفين. فلم يكن هذا الدور جانبياً أو

¹⁸ Santosos, Soewito, *Babad Tanah Jawi - Galuh Mataram*, (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1987), p 56-57.

¹⁹ جامفا (Champa) اسم للمملكة التي كانت تسيطر على مناطق في وسط فياتنام وجنوبها (حالياً). ودامت هذه المملكة من القرن السابع إلى التاسع عشر الميلادي، وانتشرت مجتمعات جامفا في بلاد منها فياتنام، وكيبوديا، وتايلند، وماليزيا، وجزيرة هاينان الصينية. وصل الإسلام إلى جامفا في القرن العاشر الميلادي ولم ينتشر انتشاراً واسعاً إلا في القرن الخامس عشر الميلادي. واعتنق أعضاء الأسرة الملكية بالإسلام في القرن الثامن عشر الأمر الذي شجع معظم شعب جامفا إلى اعتناق الإسلام. دفنت أميرة جامفا في منطقة تروولان بجافة الشرقية والتي كانت عاصمة لمملكة مجاهيت. انظر: (<http://id.wikipedia.org/wiki/Campa>)، تاريخ المشاهدة: 2011/8/2م، وكتاب:

De Graaf, Hermanus Johanes, *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, (Grafitipress, 1985), p 24.

ثانويًا فحسب، بل ساهمت النساء في تسهيل الدعوة، وانتشار الإسلام من خلال مكانتهن في المجتمع أو في الأسرة الملكية. فكل فئة من أولاء النسوة دورها الخاص في عملية إسلام الناس، وانتشار الإسلام في جزيرة جاوا.

ثانيًا: المرأة الجاوية في العصر الحديث

تكملةً لموضوع المرأة الجاوية، سوف نتعرض في الفقرات التالية لمكانة المرأة الجاوية ودورها في جاوا خاصةً وإندونيسيا عامةً في العصر الحديث.

ومن المعروف في تاريخ إندونيسيا عموماً أن هناك عدداً من الشخصيات النسائية اللاتي كانت لهنّ جهود ومساهمات في تاريخ الدولة في فترات ما قبل الاستقلال وما بعده كما أُشيرَ إليه في كتاب: (Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita).²⁰

ومن هذه الشخصيات على سبيل المثال لا الحصر:

(1) مارتا كريستينا تياهاهو (Martha Christina Tiahahu) من جزيرة مالوكو، شخصية بطولية في تاريخ استقلال إندونيسيا، اشتهرت بالشجاعة وشاركت في الحروب مع القائد فاتيمورا (Pattimura) ضدّ المستعمر الهولندي عام 1817م.

(2) جوت نياك موتيا (Cut Nyak Meutia) من ولاية آتشيه، شاركت في الجهاد مع زوجها ضدّ المستعمر الهولندي عام 1905م.

(3) جوت نياك دين (Cut Nyak Dhien) بطلة من بطلات إندونيسيا في آتشيه، كافحت مع زوجها ضدّ المستعمر الهولندي عام 1878م أثناء حرب آتشيه.

(4) ماريّا والندا مراميس (Maria Walanda Maramis) من سلاويسي الشمالية، تُعدّ واحدةً من الشخصيات البطولية النسائية الإندونيسية لجهودها في رفع مستوى النساء ومكانتهن في أوائل القرن العشرين.

(5) نياي أغينج سيرانج (Nyai Ageng Serang) من جاوا الوسطى (1752-1828م)، التي قامت بالجهاد ضدّ المستعمر الهولندي بعد أن توفي زوجها.

(6) نياي أحمد دخلان (Nyai Achmad Dahlan)، واسمها الكامل سيتي وليدة أحمد دخلان، من جاوا الوسطى. شاركت مع زوجها - الذي كان قائداً إسلامياً ومؤسساً للجمعية المحمدية

²⁰ Departemen Sosial Republik Indonesia, *Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita*, (Jakarta: Depsos, 2002).

المشهورة المناادية بالصحة الإسلامية والرجوع إلى الكتاب والسنة - في نشر العلم والدعوة إلى حقوق النساء في إندونيسيا. توفيت سنة 1946م، ودُفنت في كاومان - جوكجاكرتا.

(7) الحاجة راسونا سعيد (Hajjah Rasuna Said) التي ولدت في سومطرة الغربية عام 1910م. كانت عضوًا في البرلمان الإندونيسي ومجلس الشورى عام 1959م. وتُعدُّ من الشخصيات البطولية النسائية الإندونيسية التي نادى بالصحة النسائية، وحقوق المرأة في إندونيسيا. أما الشخصيات النسائية الجاوية اللاتي ساهمن في تقدم جاوا خاصة وإندونيسيا عامة من خلال جهودهن فكريًا وسياسيًا، فنذكر ثلاثة نماذج من النساء المشهورات في جاوا، وهن:

(أ) رادين آجنگ كارتيني (Raden Adjeng Kartini)²¹

تعدُّ كارتيني شخصيةً نسوية مشهورة في إندونيسيا، خاصة في جاوا، واعتبرتها الدولة بطلًا من الأبطال الإندونيسيين الذين لهم جهود مهمة في تاريخ إندونيسيا قبل الاستقلال. وهي امرأة جاوية، ولدت في منطقة جفارا بجاوا الوسطى في 21 إبريل 1879 ميلادية، وتوفيت في منطقة رمانج، جاوا الوسطى في السابع عشر من سبتمبر 1904 ميلادية، وكان عمرها خمسة وعشرين عاماً. كانت من الرائدات في الدعوة إلى الصحة النسوية في إندونيسيا.

اشتهرت كارتيني بجهودها في تحرير المرأة الإندونيسية ورفع مكانتها في جاوا من خلال رسائلها التي كانت تكتبها، وهي محبوسة داخل القصر. زوّجها أبوها - وكان واليا في منطقة جفارا بجاوا الوسطى - بوالى منطقة رمانج جاوا الوسطى في الثاني عشر من نوفمبر 1903 ميلادية. وسبق لهذا الولي أن تزوج بثلاث نساء قبل الزواج بها. كانت لكارتيني رغبة شديدة في تعليم نساء عصرها، وبعد أن حصلت على الإذن من زوجها، أنشأت مدرسة خاصة بالنساء قرب مركز شؤون التدبير بمنطقة رمانج (Rembang).

من خلال كثرة مطالعتها للكتب والمجلات التي كان معظمها باللغة الهولندية، تأثرت كارتيني بأفكار النساء الأوروبيات واستطاعت أن تكتب أفكارها من خلال الرسائل التي كانت ترسلها إلى زميلاتهن في أوروبا. ومعظم مضمون الرسائل يتمحور حول الدعوة إلى مكافحة الجهل لدى النساء في جاوا، وتحريرهن من قيود العادات والتقاليد التي كانت تقصم ظهورهن، وتقيّد حركاتهن وتخطّ من مكانتهن في المجتمع.

ويمكن إجمال ما دعت إليه كارتيني من خلال أفكارها في الرسائل أنها كانت تطالب بأن تكون المرأة في المستوى نفسه والمكانة ذاتها مع الرجال، وأن تحصل على الحرية، والاستقلال، والمساواة

²¹ انظر <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedik/kartini-ra/index.shtml>، وانظر أيضا في الإنترنت:

<http://id.wikipedia.org/wiki/Kartini>، تاريخ المشاهدة: 2011/8/2م.

في الحقوق والواجبات في مجتمعتها، كما تدعو إلى محاربة المعاملة الشديدة والظالمة للنساء التي تتمثل في العادات والتقاليد الجاوية. ونادت كارتيني بنشر الثقافة والعلم وسط النساء، ورأت أن العادات والتقاليد المتعامل بها لدى الشعب الجاوي في عصرها قد منعت المرأة من التقدم في مجالات الحياة.

(ب) دوي سارتিকা (Dewi Sartika)²²

تُعدُّ دوي سارتিকা من رائدات الدعوة إلى الصحة التعليمية للنساء في جاوا الغربية في عصر الاستقلال الإندونيسي. ولدت في الرابع من ديسمبر 1884م بتاسكملايا (Tasikmalaya) جاوى الغربية، وتوفيَّت في الحادي عشر من سبتمبر 1947م وعمرها 62 سنة. واعترفت الحكومة الإندونيسية بدورها الرائد في مجال التعليم النسائي واعتبرتها واحدةً من الأبطال الإندونيسيين الذين أدّوا دوراً كبيراً في التاريخ الإندونيسي.

حاولت دوي سارتিকা أن تتخلص من قيود العادات والتقاليد الجاوية التي كانت تقيد حركات النساء، وتمنعهن من المشاركة في مجالات الحياة، فقد كانت المرأة في ذلك العصر محبوسةً في البيت، منزوعة الحقوق، ولا تجد أيَّ فرصة للتعليم أو الحرية في طلب العلم. ولدت دوي كارتিকা في بيت سونداوي مرموق. بالرغم من قيود العادات الصارمة على المرأة في تلك الفترة، أصرَّ والداها على إرسال بنتهما إلى مدرسة هولندية، فدرست فيها، وظهرت من خلال الدراسة كفاءتها وموهبتها في العلم. فما أن وصل عمرها إلى العاشرة إلا وقد علّمت بنات الخادِمات الكتابة والقراءة داخل القصر الرئاسي. أعجب الكثيرون من قدرة البنات في مهارة الكتابة، والقراءة، والطبخ، والخياطة في وقتٍ كانت مثل هذه المهارات مقصورة على بنات الرؤساء والأغنياء، وزاد إعجابهم عندما علموا أن ذلك كان من جهد سارتিকা.

كان لها أملٌ نبيل في إيجاد فرصة لتعليم النساء في زمانها. ولما بلغت سنَّ المراهقة حصلت على إذنٍ وتأيدٍ من عمِّها الذي كان والياً على منطقة مارتانغارا وأنشأت أول مدرسة نسائية في بادوننج بجاوا الغربية عام 1904م. وكانت هذه المدرسة طليعةً في مجال التعليم النسائي قبل فترة الاستقلال، وأنشئت بعد ذلك مدارسٌ نسائية أخرى في عدة مناطق في جاوا الغربية. وقد منحتها الحكومة (الهولندية) جائزة الشرف عام 1929م تقديراً لجهودها ومساهماتها في تحرير النساء من خلال فتح مجال التعليم، ونشر العلم والثقافة بعد أن كانت هذه الفرصة محصورة على بنات الأغنياء والرؤساء.

²²Salmun M.A, Dina M.O. Kusman, *Raden Dewi Sartika*, (Bandung: Teratai, 1958), <http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_sartika> (accessed 4 July 2010)

(ج) مغاوتي سوكارنو فوتري (Megawati Sukarno Putri)²³

تعد مغاوتي سوكارنو فوتري شخصية نسائية جاوية مشهورة في إندونيسيا، وذلك لجهودها ومشاركاتها، ومكانتها المرموقة في مسيرة إندونيسيا السياسية الحديثة. وهي - أيضاً - بنت الرئيس الإندونيسي السابق (سوكارنو) الذي كانت له مساهمة كبيرة في تاريخ الدولة قبل فترة الاستقلال وبعدها، وقد عُرف بهيئته وعلو كعبه بين رؤساء العالم عموماً وآسيا بصفة خاصة.

ولدت مغاوتي في جوكرتا جاوا الوسطى في الثالث والعشرين من يناير عام 1947م. وهي الخامسة من بين رؤساء الحكومة الإندونيسية وأولى رئيسة من النساء في التاريخ السياسي الإندونيسي. بدأت رئاستها في الحكومة بعد أن تنازل الرئيس الرابع عبد الرحمن وحيد عن الحكم في الثالث والعشرين من يوليو عام 2001م، وكانت قبل ذلك نائبة للرئيس عبد الرحمن وحيد في الفترة ما بين 1999م إلى 2001م، وهي رئيسة الحزب الديمقراطي الإندونيسي الكفاحي (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan) حتى الآن.²⁴

وبالرغم من أنها نالت شهرة ومكانة مرموقة بسبب اسم أبيها (سوكارنو) وشهرته بين الناس، إلا أن شهرتها تعود في المقام الأول إلى مساهماتها في المجالات المختلفة من سياسية، واجتماعية، واقتصادية. وقد أخذت تلك المساهمات بعداً جديداً عندما تولت قيادة أكبر دولة إسلامية من حيث عدد السكان، وهي ظاهرة تستحق أن نلقي عليها الضوء لتفردتها، وعدم وجود مثيل لها في التاريخ الإسلامي، اللهم إلا في قصة بلقيس ملكة سبأ التي ذكرت في القرآن في سورة النمل من الآية 23 إلى الآية 44 وفيها قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: 23].

وليس من المألوف في العالم الإسلامي أن تتولى امرأة مسؤولية كبرى مثل رئاسة الدولة، لذا جاء اختيار مغاوتي لقيادة الأمة الإندونيسية كبيرة الحجم غريباً، ويعدّ تحدياً في حدّ ذاته، ولكن مغاوتي كانت على قدر المسؤولية فتصدّت لحملها. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على إعطاء المرأة حقوقها كاملةً مع تقدير لعلمها وجهودها. فلا فرق بينها وبين الرجال في مجالات الحياة. وإن كان هناك خلاف طويل وكلام عريض في الحكم على تولية المرأة في القضاء والرئاسة الكبرى في الفقه الإسلامي، إلا أن الواقع يرشدنا إلى خلاف

²³ Hasrullah, *Megawati dalam Tangkapan Pers*, (Jogjakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2001), p 131.

²⁴ المصدر السابق.

ذلك. فموضوع ولاية المرأة فيه نقاش قديم معروف بين العلماء والفقهاء ناتج من اختلاف فهمهم
للآية القرآنية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]، والأحاديث النبوية المتعلقة بولاية
المرأة وقضائها أمثال قوله ﷺ "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"²⁵. والحديث عن هذا الموضوع قد يخرجنا
عن موضوعنا؛ لذا نرجى الحديث عنه إلى مباحث لاحقة بإذن الله تعالى.

²⁵ البخاري، الجامع الصحيح، باب الفتنة تموج كموج البحر، حديث رقم: 6570، ج 21، ص 497.

الفصل الثاني

نشأة الأعراف المتعلقة بالمرأة في المجتمع الجاوي

المبحث الأول: الأعراف الجاوية المتعلقة بالمرأة ومدى تأثرها بالحضارات السابقة

إن للشعب الجاوي أعرافاً وعاداتٍ مختلفة تتعلّق بجوانب الحياة كلّها؛ دينيّة، واجتماعيّة، وحُلقية. ومن هذه الأعراف والعادات ما لها علاقة بالولادة، وتربية الأولاد، والخطبة والزواج، وكذا الوفاة. وكان معظم العادات التي يتوارثها المجتمع الجاوي من آثار الديانات السابقة وتقاليد الأجداد. لذا، نجد أكثرها ينحرف عن تعاليم الإسلام وعقيدته ويخالف ما ورد في القرآن والسنة النبويّة. إلا أن هناك بعض القيم الأخلاقية من هذه العادات والتقاليد التي لها طابع إسلامي ومن ثم لا يخالف الدين ولا يعارضه.

وفي هذا المبحث سوف نتعرّض لبيان مدى تأثير العادات والتقاليد الجاوية بالمعتقدات والحضارة القديمة. وذلك أن تعامل الناس بأي معتقدٍ أو عرفٍ والقيام ببعض الطقوس واستخدام بعض الرموز والأدوات، إنما هو أمر متوارث من الأجداد الذين تلقوا ذلك من الديانات والمعتقدات التي سبقتهم. فليس هناك أي عمل اجتماعي، أو ديني، أو حُلقيةٍ إلا وللناس في ذلك مثالٌ سابق من الحضارات القديمة ومن الأسلاف القدامى.

ولقد مرّت الحضارة الجاوية بعصورٍ مختلفة عبر التاريخ، سياسياً، اجتماعياً، ودينياً. ومن الناحية الدينية مرت جاوا بأنواع من الديانات السابقة التي تمثّلت في الإحيائية (Animism)، والديانتين الهندوسية والبوذية، والإسلام، وكذا الديانة الجاوية التي هي عبارة عن مزج وخلط بين كلّ هذه الديانات. لذا نجد في كثير من العادات والتقاليد الدينية الجاوية أثراً من آثار الاعتقادات السابقة.

انتشر الإسلام في جزيرة جاوا عن طريق التجار القادمين إلى الجزيرة، وتعايشوا واختلطوا بالشعب الجاوي عن طريق التجارة والزواج وغير ذلك، وكذا بفضل جهود دعاة إلى الإسلام، والعلماء الذين استطاعوا جذب الناس إلى تعاليم الإسلام بطريقة سلمية بعيدة عن الإكراه والقتال. واليوم، بعد أن أصبحت أغلبية الشعب الجاوي تدين بدين الإسلام، ويقوم الناس بواجباتهم الدينية، لم يتركوا أعمالاً وطقوساً واعتقاداتٍ ورثوها من آبائهم وأجدادهم بكاملها. بل أبقى بعضهم المسمّيات مع تغيير المحتويات، بينما ترك الآخرون الاسم مع إبقاء المضمون. فنجد مثلاً أسماء الطقوس الدينية إسلاميّة إلا أن محتواها مأخوذٌ أو متأثّرٌ تأثراً مباشراً أو غير مباشرٍ باعتقادات سابقة. وأقرب مثال لهذه الطقوس ما يُسمّى بـ "Selamatan"، والتي هي عبارة عن مأدبة للتعبير عن الشكر للرب. فكثيراً ما نجد خلطاً في الأعمال التي تصاحب هذه المأدبة، جزءاً مأخوذ من الإسلام وآخر منبتق من اعتقادات سابقة مثل

استخدام بعض المواد الخاصة، كالبخور، أو أدعية معينة، أو اعتقاد وجود القوة الغيبية، أو حضور أرواح الموتى، وغير ذلك.

وقد ذكر المؤلفون في تاريخ جاوا ودخول الإسلام إلى الجزيرة أن سرعة انتشار هذا الدين وقبول الناس له كانت نتيجة لتبني طريقتين في الدعوة. الطريقة الأولى ما يسمى بـ "أسلمة الحضارة الجاوية" وهي طريقة غيّرت الحضارة وصبغتها بصبغة الإسلام؛ وذلك بتغيير الأسماء، واستخدام مصطلحات إسلامية، واستعارة الأسماء الإسلامية في القصص القديمة، وكذلك اعتبار الأحكام والقيم الإسلامية في جوانب الحياة كلّها. أمّا الطريقة الثانية فهي عبارة عن إدخال القيم الجاوية في الإسلام، وذلك عن طريق إبقاء المسمّيات الجاوية مع تغيير محتوياتها.

ومن أمثلة هذه الطريقة إبقاء بعض الدعاة استخدام الآلات الموسيقية باسم "جاميلان" (Gamelan)، و"واينج" (Wayang)، وسرد القصص القديمة بإضافة القيم الإسلامية إليها مثل مهابراتا وراماينا وغيرهما. ومنها إبقاء بناء المساجد والمصليات على شكل قديم بإظهار القبّة وبعض الزخارف الداخلية. وكذلك ما ورد في المصطلحات الجاوية المشهورة التي اصطبغت بصبغة إسلامية مثل (Selamatan) من كلمة سلامة، و (Tirakat) من التركات أو (ترك)، و (Khiton) من الختان، و (Jimat Kalimosodo) أي عزيمة بكلمة الشهادتين، و (Wiridan) من ورد أو أوراد أي أذكار، و (Muludan) من المولد، محتوى قصيدة (Tembang Lir Ilir) التي تتضمن أركان الإسلام والإيمان، وتعاليم إسلامية، والأخلاق الحسنة.

ومن الطرق الدعوية الحكيمة أن الدعاة كانوا يقدّمون الإسلام إلى الناس من خلال التعايش معهم ومشاركتهم في جميع جوانب الحياة. فكانوا يُدخلون معاني وشعائر إسلامية في طقوس دينية جاوية مع إبقاء أسمائها وأدواتها. ومن ذلك إبقاؤهم للقصص القديمة الجاوية، وأسماء الأشخاص (الأبطال الأسطوريين) والأماكن والأسلحة وغيرها بأسماء جاوية قديمة مع إدخال القيم والتعاليم الإسلامية فيها، لذا لم يجدوا أي صعوبة في إقناع الناس بالإسلام والدعوة إلى اعتناقه.

وقد أدّى وجود هاتين الطريقتين السابقتين إلى أن الجاويّ المسلم لا تنفك حياته الدينية عن حالتين اثنتين، وهما إما أن يتقيد بالتعاليم الجاوية اسماً والإسلامية مضموناً، أو أن يطبّق القيم الجاوية المتّصفة بالإسلام. وهذا ما يُسمّى بالخلط أو المزج بين التعاليم والقيم في الديانة الجاوية (Islam Kejawan) الموجودة في الشعب الجاوي إلى اليوم. ومن ذلك ما نراه في تلفظ أسماء الناس مثل عبد الرحمن، وعبد الرزاق وغيرهما إلى درحمن، ودرجاك، أو مصطلحات اعتقادية وفقهية مثل مصطلح جاوي نريمو غنغ فندوم (Nrimo ing pandum) وهو عبارة عن التوكّل في الإسلام، ومصطلح سفيكول سغندونغن (Sepikul-segendongan) وهو تفسيرٌ لنصيب الذكر والأنثى في الميراث، أي

أن للذكر مثل حظ الأنثيين، وكذلك في شكل المسجد الذي يشبه في بعض أجزائه معبداً من معابد الديانات القديمة (مثل الهندوسية).

وتأثر الجاويُّ المسلم بالحضارات السابقة مع الاحتفاظ بتعاليم الإسلام والعمل بها في الحياة الدينية تسبب في نشوء العادات والتقاليد المتمثلة في الطقوس الدينية المتعامل بها لدى الشعب الجاوي والتي أصبحت أعرافاً يتوارثها الناس جيلاً بعد جيل. وعلى هذا يمكننا القول بأن لكل من الحضارتين الهندوسية والبوذية والإحيائية (Animism) تأثيراً ونصيياً واضحاً في نوعية التدين لدى الشعب الجاوي المسلم.

ومن أمثلة تأثر العادات والطقوس بالحضارات السابقة ما يأتي:

الإتيان بحبة نارجيل، ورسم صورة الملك والملكة عليها في حفلة "ميوتوني" بمناسبة بلوغ عمر الجنين سبعة أشهر، فيه دليلٌ على وجود تأثرٍ بالديانتين الهندوسية والبوذية؛ وذلك أن صورة الملك أو الملكة المرسومة على حبة النارجيل في العادة مأخوذة من صور الأشخاص التي وردت في الكتب والقصص الجاوية القديمة، أي في عصر الممالك الجاوية القديمة قبل مجيء الإسلام. فالآثار التاريخية الموجودة في الهياكل الهندوسية والبوذية دلّت على عادة الناس في تلك الفترة من تقديس الأشخاص، ورسم صورهم على الأخشاب والأحجار. وتعرّف الشعب الجاوي على الملوك وغيرهم من الأشخاص المقدّسة من خلال الرسوم والتماثيل التي يشاهدها في القصص والحكايات الشعبية، وكذا الهياكل والمعابد الهندوسية والبوذية المنتشرة في جزيرة جاوا خاصة الوسطى والشرقية.

وفي عادة "Slametan" يوجد بعض العناصر الشريكية والشوائب الهندوسية من خلال الطقوس والمواد المستخدمة. و يظهر من اسم هذه العادة، أنها مأخوذة من اللغة العربية أي (سلامة)، وفيها معاني ومقاصد إسلامية. إلا أنها اختلطت وامتزجت بعناصر أخرى واصطبغت بصبغة جاوية مأخوذة من الديانات الجاوية القديمة من هندوسية وبوذية والإحيائية (Animism). وهناك أنواع عديدة وأسماء مختلفة لهذه العادة، وكل نوع يُعقد على حسب الأحوال والمناسبات. وحكومة منطقة جوكرتا مثلاً تشتهر بإقامة عادة "سلاماتن" في كل سنة وبشكل رسمي يحضرها كلُّ من أهل المنطقة ورؤساؤها (منهم سلطان مملكة جوكرتا جاوا الوسطى).

وفي العادة التي تسمى بـ "سكاتن" (Sekaten) طقوسٌ خاصّة تحتوي على كلا العنصرين؛ الإسلامي والجاوي القديم (الهندوسي). ويتمثل العنصر الإسلامي في إقامة صلاة الجماعة الخاصة بهذه المناسبة، و الدعاء والاستماع إلى الخطبة. وأما العنصر الهندوسي فيتمثل في إعداد أنواع خاصة من

الأطعمة المقدَّسة تُسمَّى بغونوغان (Gunungan)، وهي عبارة عن عدد معين من طاقم الطعام الجاوي المزيَّن بأشكال وأدوات خاصَّة تُسمَّى بـ بتونفنج (Tumpeng) وتوزعها للحاضرين في نهاية الحفلة.²⁶ ويظهر أيضاً في الطقوس الدينية التي تتعلق بالزواج والوفاة بعض العناصر التي لها صبغة هندوسية أو مأخوذة من تقاليد جاوية قديمة. ومما يتعلق بالطقوس الزوجية اختيارُ اليوم الحسن (Hari baik) بناءً على سؤال خبير في حسابات الأيام الجاوية بالرجوع إلى كتاب حسابات الأيام والتكهنات الجاوية المسماة بـ "Primbon Jawa"، ونشر الزهور على أماكن معينة في البيت ووضع طبق من الأرز والدجاج المشوي فوق السطح، وغير ذلك من أعمال تعقد بمناسبة حفلة الزفاف. وأما أمثلة ما يتعلق بطقوس الوفاة، فمنها وضع الخنجر الجاوي كريس (Keris) مع الميت وإقامة المآدب بعد الوفاة بفترات معينة، وكذا تنظيف البيت كل سنة قبل حلول عيد الفطر اعتقاداً بأن أرواح الموتى تشارك أهل البيت في الشعور بالسعادة والنظافة. فهذا هو عنصر من العناصر الموجودة في الإحيائية (Animism) وهو الدين الجاوي القديم.

وبناءً على هذا فلا غرابة في وجود بعض الشوائب الخرافية في بعض الطقوس الدينية الجاوية التي لا يزال الناس يتعاملون بها إلى اليوم، وإن انتسبوا إلى الإسلام وتدينوا به تدينًا رسميًا. فلأجل معرفة ما هو موافق للإسلام وما هو معارض له، يحتاج أن تُمَيَّز في الأعمال التي يقوم بها الناس. وبالرغم من ذلك، فقد انقسم الناس في موافقهم من هذه العادات إلى ثلاثة أصناف، صنفٌ يرفض كل ما يحتوي على الشوائب الخرافية والشِّرْكِيَّة ويتقيَّد فقط بما جاء في الإسلام، ومن ثم يترك العادات المنافية للإسلام وإن تعود الناس على العمل بها، وصنف آخر يقبلها مع تغيير محتوياتها بالقيم الإسلامية، وصنف ثالث لا يرى فيها بأساً إذ إنَّ مبادئهم في ذلك أن كل دين واعتقاد يدعو إلى الخير والفضيلة، ولأنَّ هذا الصنف ليس له قدرة على التمييز بين ما هو من الإسلام، وما هو من غيره.

وتوضيحاً لموقف الإسلام الصحيح من هذه العادات، فقد تعرضنا فيما مضى لذكر بيان الأمور التي توافق الشريعة الإسلامية أو تعارضها في بعض نماذج الطقوس الدينية التي يتعامل بها الشعب الجاوي من خلال مقارنتها بتعاليم الإسلام وأحكامه المستمدة من الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: الأعراف الجاوية المتعلقة بالمرأة في ضوء الشريعة الإسلامية المطلب الأول: موقف الإسلام من الأعراف والتقاليد

²⁶ Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Semarang: Gama Media, 2002), p 134-135.

لقد جاء الإسلام إلى شبه الجزيرة العربية في وقتٍ كان الكثير من الأعراف والتقاليد قد تَلَفَّهها العرب في البيئة الصحراوية القاسية، وتعوّدوا عليها وعاشوا فيها، فضلاً عمّا تَلَقَّوه من الديانات المختلفة خاصّة اليهودية والنصرانية في تلك الفترة. والكثير من هذه الأعراف كانت أعرافاً فاسدة خاصة بإزاء المرأة. "وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً، إنما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون لا يعطى إلا من قاتل على ظهور الخيل وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة".²⁷

وكما قال عمر بن الخطاب في رواية صحيحة معيّنة عن حالة المرأة في الجاهلية: "كنا لا نعد النساء شيئاً".²⁸ فقد كانوا يُحرِّمون المرأة، وكذا الصغار من الميراث، وانتشر توارث النساء حيث كان الولد يرث زوجة أبيه. وانتشرت كذلك بين العرب في الجاهلية الأنكحة الفاسدة كزواج الشغار،²⁹ وعادة وأد البنات المعروفة التي شَنَّ الإسلام عليها حملة شعواء، وغير ذلك من الأعراف الفاسدة المعتدية على المرأة وحقوقها.

ولما جاء الإسلام عالج قضية الأعراف معالجةً حكيمة وعميقة بحيث ألغى العادات الفاسدة، وأبقى على الأعراف الصالحة، مثل فرض الدية على العاقلة، والمضاربة في المعاملات الاجتماعية والتجارية، والزواج الشرعي وغير ذلك من الأمور التي أقرّها الإسلام - وقد تعرضنا لذكر النماذج الأخرى في الفصل الأول من هذا الباب، فليرجع إليه من أراد التوسع في ذلك-.

فللإسلام منهج وطريقة وأسلوب ينبغي اتباعه لأجل معالجة أي عرف فاسد من الأعراف. وقد ذكر الله تعالى مثلاً في منهج التدرُّج لإلغاء العرف الفاسد الذي كان سائداً في الجاهلية في ثلاث آيات قرآنية عن تحريم الخمر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، ثم بيّن الله تعالى رجس الخمر في آية أخرى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، وأكّد سبحانه على ذلك بقوله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ

²⁷ حسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن وورائب الفرقان (تفسير النيسابوري) (بيروت: دار الكتب العلمية 1416هـ/1996م)، ج2، ص440.

²⁸ سبق تحرُّجه.

²⁹ نكاح الشغار هو أن يزوج الرجل موليته إلى الرجل الآخر على أن يزوجه الآخر موليته وليس بينهما صداق. وقد نهي صلى الله عليه وسلم عن هذا النكاح كما ورد في الحديث الذي رواه الشيخان: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن الشغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق". (رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم: 4720، ج16، ص66، ومسلم في صحيحه، حديث رقم: 2537، ج7، ص231).

الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ ﴿٩١﴾ [المائدة: 91].

فالمنهج الإسلامي في معالجة العرف أو موقف الدين منه أن كل ما يتنافى مع تعاليم الإسلام وعدالته والقيم الأخلاقية وحرية الإنسان وحقوقه ألغاه الإسلام بصرامة وشدة وبمعالجة عميقة باستئصاله من الجذور. وإن كان من الصعب في الطبيعة البشرية النزوع عن العادة التي ترسّبت في النفوس، وتعوّد عليها الناس عبر الأجيال، إلا أن الإسلام له منهج خاص ومبادئ واضحة في معالجتها من خلال القرآن والسنة النبوية.

فهذان المصدران هما الميزان الذي يعرف به الحق ويتوصل به إلى العدل، بحيث إن كلّ ما خالف الشريعة الإسلامية ويعارض أحكامها من أعراف القبائل، أو عادات التجار، أو عمل أهل العصر، كل ذلك باطل لا يجوز أن يكون له اعتبار. فالتقود والبيع والمعاملات، كلها خاضعة لحكم الإسلام، ولم يمنع الناس من المعاملات التي فيها مصالحهم، بل وسّع قاعدة إباحتها وجعل الأصل في المعاملات الحلّ والإباحة، فلا يحرم منها إلا ما دلّ الدليل من الكتاب والسنة على تحريمه، وكل من أفتى بتحريم معاملة، أو عقد، أو بيع أو شرط فهو مطالب بالدليل.

وقد وضع الفقهاء شروطاً في قبول العرف واعتباره دليلاً شرعياً، من هذه الشروط أن لا يخالف نصاً شرعياً. ثم إن اعتبار العرف دليلاً من أدلة التشريع يكون في المجال الذي لا نص فيه، وإذا وجد النص فلا مجال للعرف ويجب اللجوء إلى النص لأنه هو الحكم في هذه الحالة.

ومن المعروف في الدين الإسلامي أن الأعراف التي توافق الشريعة لكونها تحتوي على القيم الإسلامية والخصال الحميدة التي حثّ الإسلام على التحلي بها لا إشكال في قبولها. وذلك مثل التعاون على الخير، والعدالة، والوفاء، ونصرة المظلوم، والشجاعة وغير ذلك من الأخلاق الكريمة. وليس بمجرد وجود هذه القيم والخصال يكون العرف مقبولاً ومعتبراً به، بل يجب أن يكون كذلك مقبولاً في الدين بحيث يوافق ما جاء في القرآن أو السنة ولا يتعارض مع أحكامهما. وذلك لأن في بعض الأعراف عناصر أخلاقية طيبة مثل التعاون فيما بين الناس على الخير، والتعبير عن الشكر للرب، وفعل شيء نبيل، ومع ذلك لا يكون مقبولاً في الإسلام لاحتوائه على شوائب خرافية تتنافى مع العقيدة الإسلامية الصحيحة. كما هو الحال في العادات والتقاليد الجاوية التي سبق ذكر بعض أمثلتها في المباحث السابقة.

المطلب الثاني: الأعراف والتقاليد الجاوية المتعلقة بالمرأة وموقف الإسلام منها

لم تكن هناك أي حضارة بشرية تهتم بالمرأة مثل ما اهتم بها الإسلام الذي كرم المرأة تكريماً عظيماً، ورفع مكانتها إلى عَنان السماء، وأصلح وضعها وحالتها أحسن إصلاح، بخلاف الحضارات الأخرى التي عاملت المرأة معاملةً سيئة حيث جعلتها سلعةً مثل غيرها من السلع التجارية تُباع وتُشتري، وكانت في منزلة أدنى مظلومةً ومنزوعة الحقوق كما مرَّ ذكر ذلك في المباحث السابقة.

والحضارة الجاوية - وإن ورد في التاريخ القديم أنها عاملت المرأة معاملة غير المعاملة التي عرفناها من الحضارات الأخرى - إلا أنها لم تعدَّ المرأة كما عدّها الإسلام من حيث حسن المعاملة، والحقوق والواجبات، والقيم الإنسانية. ولا يزال هناك بعض المعاملات والمعتقدات التي ليست في صالح المرأة بل فيها عناصر اعتدائية تتضرَّر المرأة بسببها. وقد تعرضنا في المباحث السابقة لذكر بعض القيم الاجتماعية التي تحطُّ من مكانة المرأة وتغضِّ من دورها في المجتمع مثل الاعتقاد بأنها مُسَخَّرَةٌ للخدمة فقط، وأن منطقتها لا تخرج عن البئر، والطبخ، والسرير، وأن وظائفها تنحصر في ثلاثة أمور التجمُّل، والإنجاب، والطبخ. وهناك بعض المعاملات التي تُواجهها المرأة الجاوية والتي نتجت من العادات والتقاليد المتوارثة عبر الأجيال. وإن زال بعضها ولم يعد الناس يتعاملون بها، إلا أن بعضها ظلَّ مطبَّقاً عند بعض الناس. وفيما يلي ذكر بعض هذه المعاملات التي هي عادات واعتقادات معروفة عند الشعب الجاوي.

(أ) عادة حبس المرأة داخل البيت بعد البلوغ

إن عادة حبس المرأة أو البنات التي بلغت سن البلوغ المعروفة بمصطلح (Pingit)، استشرت بين الشعب الجاوي في العصور القديمة خاصّة في فترة ما قبل الاستقلال. فقد عُرف من عادة الناس أنهم يحبسون بناتهم في البيوت بعد أن تبلغ أعمارهن اثنتي عشرة سنة ولا يتركونهن بالخروج منها إلى أن تتزوَّج. فالبنات إذا بلغت سنَّ البلوغ أصبحت امرأة راشدة تحتاج إلى أن تستعد لمواكبة الحياة الحقيقية، ويُعدُّ نفسها لتكون زوجةً للرجل وأمًّا للأولاد. وعليها أن تجهِّز نفسها بأنواعٍ من مهارات الحياة حتى لا تجد أية صعوبة في تدبير شؤون البيت وخدمة الزوج.

لم تكن هذه العادة مشهورةً في المجتمع الجاوي فحسب، بل ويعدُّ أيضاً أمراً معروفاً يتعامل به أناس آخرون من شعوب أخرى، مثل الشعب الملايوي. وقد كثر الكلام حول هذه العادة في قصة شخصيتين معروفتين في جاوا، وهما كارتيني (Kartini) ودوي سارتিকা (Dewi Sartika) لجهودهما في إلغائها ومحاولاتهما لتحرير المرأة من قيود العادات والتقاليد الشعبية. فقد بدأ دورهما في ذلك من خلال فتح مجال التعليم للمرأة، وتنقيفها بأنواعٍ من العلوم والمهارات. وقد مر ذكر قصتهما في المبحث السابق.

وبالرغم من وجود تعليقات على أثر هذه العادة بأنها تُعدُّ سببا من أسباب تخلف المرأة، والخط من مكانتها في الحياة، إلا أن بعضهم يرون أنها تحتوي على كِلا الجانبين الإيجابي والسلبي. والذين ينظرون إلى الجانب الإيجابي يقولون إنّ من محاسن عادة حبس المرأة (Pingit) أنها تزوّدها بالمهارات الأساسية واللازمة التي هي من وظائف الزوجة، وأنها تجعلها بعيدة عن التأثيرات الخارجية لأجل المحافظة على عفافها، وتدرّبها على أمور تحتاج إليها لخدمة الزوج، وتساعد على المشاركة في بناء الأسرة السعيدة والخالدة، ولأجل احترام العادات والتقاليد الموروثة من الأسلاف.

أما الجانب السلبي فيكون فيما إذا يراد بهذه العادة حبس المرأة داخل بيتها والاعتداء على حقوقها بحيث تُمنع من التعامل الخارجي منعاً باتاً، وتُحرّم من حقوقها بوصفها إنساناً له حرّيته وإرادته. فالذي حصل لكارتييني ودوي كارتिका جراء هذه العادة تسبّب بالفعل في تخلف المرأة وهضم حقوقها، إذ إنّ العادة في جاوا في تلك الفترة كانت تمنعها من الخروج البتة، ومن التعامل مع الناس، ومن التعليم والمشاركة في الحياة الاجتماعية، فكانت المرأة لا تملك فرصة ولا أهلية للدراسة وطلب العلم، وتكفيها معرفة أمور بيتها والمهارات النسائية التي تحتاج إليها بعد الزواج. ومن الأمثلة التي واجهتها المرأة جرّاء هذه العادة تزويجها وهي صغيرة برجل يختارها أبوها، والإكراه على الزواج، وكثرة وقوع الطلاق، وكذلك الدوافع للزنا.

(ب) موقف الإسلام من حبس المرأة داخل البيت

إن الإسلام تفوّق على كلّ النظم المعاصرة في تقرير حقوق المرأة، فلا حاجة إلى التماس النماذج والمبادئ في حماية المرأة من حضارة أو ديانة أخرى. إنما الحاجة تكون إلى الضوابط والنظم التي قررتها لمن شريعة الإسلام، ففيها كلّ أشكال الحماية والحرية، ومن خلالها تعيش المرأة حياةً كريمة سواء أكانت بنتاً أم زوجة أم أختاً أم أمّاً.

وكما مرّ ذكره سابقاً أنّ مكانة المرأة في الإسلام عاليةٌ مكرّمة بعد أن كانت مظلومة ومنزوعة الحقوق في العصور الماضية من الأديان والحضارات غير الإسلامية. فقد أعطى لها الإسلام حقوقاً وواجبات ورفعها إلى أعلى الدرجات في الحياة الدينية والاجتماعية.

وإذا تقرر هذا فإن عادة حبس المرأة بالطريقة التي ذكرناها في الفقرات السابقة ليس لها نصيب من الصحة والقبول في الإسلام. فليس من الدين أن تحبس المرأة داخل بيتها بحيث لا تتعامل مع أناس خارج البيت البتة، فضلاً عن منعها من طلب العلم والمشاركة في الحياة الاجتماعية في حدود أبحاثها الشرع.

ولم يترك الإسلام مجال خروج المرأة من بيتها بدون حدود ولا قيود بأن تخرج كما تشاء، وفي أي وقت وحال تريد، بل وضع لذلك ضوابط شرعية لا بدّ من الالتزام بها؛ ليكون خروجها من البيت شرعياً وموافقاً لتعاليم الإسلام. فالأصل أن المرأة مأمورة بلزوم البيت منهيّة عن الخروج إلا عند الحاجة. وفيما يأتي بيان الضوابط الشرعية في خروج المرأة، والتي وضعها العلماء من الفقهاء والمفسرين.

(ج) الضوابط الإسلامية لخروج المرأة من البيت

أولاً: أن يكون خروجها لضرورة أو حاجة

فقد روى البخاري في صحيحه عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: "قد أذن الله لكلّ أن تخرجن لحوائجكن".³⁰ في هذا الحديث دليل على أن النساء يخرجن لكلّ ما أبيح لهن الخروج، من زيارة الآباء، والأقارب، وذوي المحارم، وغير ذلك مما تمسّ به الحاجة.³¹ وقال ابن كثير رحمه الله في تفسير قوله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: 33] أي الزمّن بيوتكنّ فلا تخرجن لغير حاجة.³² وأما إذا لم يكن لها ضرورة ولا حاجة فلا يجوز لها بل يحرم عليها أن تترك عملها الأساس وهو رعاية بيتها ثم تخرج إلى عمل لا حاجة لها به.

ثانياً: أن يكون الخروج بإذن وليّها

إن المرأة لا تخلو من حالتين، أن تكون ذات زوج أو غير متزوجة. فإن كانت ذات زوج فلا تخرج إلا بإذن زوجها، لقوله ﷺ: "ولا تخرج من بيته إلا بإذنه فإن فعلت لعنتها الملائكة؛ ملائكة الغضب والرحمة حتى تتوب أو تراجع".³³ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا يحلّ للزوجة أن تخرج من بيتها إلا بإذنه، وإذا خرجت من بيت زوجها بغير إذنه كانت ناشزة عاصية لله ورسوله ومستحقة للعقوبة".³⁴ ولأن طاعة الزوجة لزوجها واجبة، فلا يجوز ترك الواجب لما ليس بواجب، ولا يجوز لها الخروج إلا بإذنه، ولكن لا ينبغي للزوج منعها من عيادة والديها وزيارتهم؛ لأنّ في ذلك قطيعةً لهما وحماً لزوجته على مخالفتها، وكذا لا يجوز له منعها من طلب العلم أي الدراسة. وقد أمر الله تعالى بالمعاشرة بالمعروف.

³⁰ البخاري، الجامع الصحيح، باب خروج النساء لحوائجهن، حديث رقم: 4836، ج 16، ص 266.

³¹ بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (مطبعة مصطفى الباب الحلبي أولاده، ط 1، 1392هـ/1972م)، ج 20، ص 218.

³² إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (دار الطيبة، د. ط)، ج 3، ص 483.

³³ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى (السعودية: مكتبة دار الباز، د. ط)، ج 8، ص 292.

³⁴ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع فتاوى (الرياض: دار العبيكان، تحقيق: د. صالح العطيشان)، ج 32، ص 281.

وإن كانت غير متزوجة، فلا يجوز لها الخروج إلا بإذن الأبوين في حال وجودهما، أو الجد في حال عدم وجود الأب. وقد قال ﷺ في عدم منع المرأة من الخروج إلى المسجد في حديث رواه أبو داود: "لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خيرٌ لهن".³⁵

ثالثاً: أن تلتزم بالحجاب الشرعي

فلا يبدو منها إلا ما لا بدَّ منه من الثياب الظاهرة امتثالاً لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 59]، وفي آية أخرى قال تعالى ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [سورة الأحزاب: 53].

رابعاً: أن يكون خروجها بعيداً عن الإغراء

لقوله ﷺ: "أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا من ريحها فهي زانية".³⁶ وفي حديث أبي هريرة أنه ﷺ قال: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن وهنّ تفلات".³⁷

قال ابن قيم الجوزية: "يجب على وليّ الأمر منع النساء من الخروج متزيّنات متجملات، ومنعهن من الثياب التي يكن بها كاسيات عاريات، وله أن يجبس المرأة إذا أكثرت الخروج من منزلها، ولا سيما إذا خرجت متجملة، بل إقرار النساء على ذلك إعانة لهن على الإثم والمعصية، والله سائل ولي الأمر في ذلك. وقد منع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه النساء من المشي في طريق الرجال، والاختلاط بهم في الطريق".³⁸

خامساً: أن لا يُفْضِي خروجها إلى حرامٍ أو ترك واجبٍ

³⁵ سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود (بيروت: دار الفكر، د.ط)، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، حديث رقم: 480، ج2، ص177.

³⁶ أحمد بن عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، د.ت، ط2)، باب ما يكره للنساء من الطيب، حديث رقم: 5036، ج10، ص370.

³⁷ البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم: 849، ج2، ص420.

³⁸ محمد بن أبي بكر ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، (القاهرة: مطبعة المدني)، ص 280.

كأن يؤدّي خروجها إلى اختلاطها غير المشروع بالرجال الأجانب، أو الخلوة بالرجل الأجنبي، أو أن خروجها سيؤثر على رعاية بيتها وزوجها وأولادها. يقول الشيخ عبد العزيز بن باز (رحمه الله): "الدعوة إلى نزول المرأة في الميادين التي تخص الرجال على المجتمع الإسلامي من أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه، وعليه فعمل المرأة بين الرجال من غير المحارم فتنة تضعها على الطريق الموصل إلى ما لا تحمد عقباه مما حرّم الله، وما يؤدّي إلى الحرام فهو حرام"³⁹.

ويقول رحمه الله: "إن عمل المرأة بعيداً عن الرجال إن كان فيه مضیعة للأولاد، وتقصير بحق الزوج، من غير اضطرار شرعي لذلك، يكون مُحَرَّمًا، لأنّ ذلك خروجٌ على الوظيفة الطبيعية للمرأة، وتعطيل للمهمّة الخطيرة التي عليها القيام بها، مما ينتج عنه سوء بناء الأجيال، وتفكك عُرى الأسرة التي تقوم على التعاون، والتكامل، والتضامن ومساهمة كل من الزوجين بما هيأ الله له من الأسباب، التي تسعد على قيام حياة مستقرة آمنة مطمئنة، يعرف فيها كل فرد واجبه أولاً، وحقّه ثانياً"⁴⁰.

فهذه هي أهمّ الضوابط والتعاليم التي تخص المرأة في حكم خروجها من البيت. كلّها وُضع لأجل صيانة كرامتها، ورفع مكانتها والمحافظة على حقوقها وواجباتها نحو دينها وأسرّتها ومجتمعها. والإسلام - بوصفه ديناً كاملاً ومتكاملاً - لم يترك المرأة تزاوّل حرّيتها دون حدود، بل وضع لها حدوداً شرعية إذا التزمت بها عاشت في حياة شريفة بعيدة عن الظلم والاعتداء. وبهذا تتجلى عظمة الإسلام واهتمامه بالمرأة المسلمة خلافاً لما هو موجود ومُشاهد في حضاراتٍ ودياناتٍ أخرى.

(د) عادة اختيار المرأة ذات الثلاث خصال للزواج

من عادات واعتقادات الشعب الجاوي أن المرأة التي يتم اختيارها للزواج لا بد أن تتمتع بثلاث خصال، وهي النسل، والأسرة، والمكانة أو ما يعرف بمصطلح (Bibit, Bebet, Bobot)، وقد سبق أن ذكرنا المراد بذلك في المبحث السابق. وسوف نتعرّض في الفقرات الآتية لدراسة هذا الاعتقاد الذي أصبح فلسفة جاوية مشهورة يتداولها بين الناس في مبادئ الحياة الجاوية، ومن ثم بيان موقف الإسلام منها.

إن الأسرة السعيدة هي غاية كلّ إنسان في الحياة الزوجية، والجاويّ المسلم - كغيره من المجتمعات الأخرى - يسعى إلى بناء الأسرة التي تحقق لأعضائها الراحة والسعادة في الحياة. فكل من الزوج والزوجة يؤدّي دوراً مهماً في تحقيق ذلك إذ إنّهما عضوان أساسيان في الأسرة. وهما اللذان يقودان

³⁹ عبد الرب نواب الدين، عمل المرأة وموقف الإسلام منه، (القاهرة: دار الوفاء، المنصورة، ط2، 1987م)، ص 190.

⁴⁰ عبد الله بن وكيل، تأملات في عمل المرأة، ص 65-66.

سفينة الحياة الزوجية إلى تحقيق السعادة والسلامة في الدين والدنيا. وعليه، فإن صلاح الأسرة في صلاح الزوجين، وصلاحهما يبدأ من الصفات التي يتحلان بها.

و يهتمُّ الشعب الجاوي بتوفُّر هذه الصفات في المرأة والرجل كليهما قبل أن يتمَّ عقدُ القران بينهما. ففي العادة الجاوية تكون المرأة زوجةً سالحةً إذا توفرت فيها الخصال السبع التي تعرف في المصطلح الجاوي بـ "توما" (Tuma) أي "سبعة ما" أي علامات سبع تدلّ على صلاح المرأة للزواج وهي عبارة عن الإتقان في سبعة أمور: (masak) أي الطبخ، و (macak) أي التجمل و (manak) أي الإنجاب، و (mardisiwi) تربية الأولاد، و (mareming ati) أي القدرة على طمأنة القلب، و (makarti) أي تدبير شؤون الأسرة، و (mandiri) أي الاستغناء عن الغير.⁴¹

الأول: الإتقان في فنّ الطبخ

على المرأة أن تكون قادرةً على طبخ أنواع مختلفة من الطعام بإتقان. فالأطعمة اللذيذة والصحية تحقق عوامل سعادة الأسرة إذ لا يحتاج الزوج إلى أن يبحث عن طعام خارج بيته، كل ما يريده متوفر وجاهز أمامه في البيت. وبهذا يتأكد من نوعية الطعام الذي يأكله، ومن ثمَّ يحافظ على صحّته وصحّة أهله فضلاً عن القدرة على تنظيم مصروفات البيت.

الثاني: الإتقان في التجمل

إن الجمال دافع من دوافع الزواج، وطبيعة الإنسان مجبولة على حبّ الجمال. فهو من الأسباب التي تدعو الرجل إلى اختيار المرأة التي يريد أن يتزوج بها. كما قال ﷺ في حديث صحيح: "تنكح المرأة لأربع، لمالها، ولحسبها، وجمالها، ولدينها، فإظفر بذات الدين تربت يداك".⁴² فعلى المرأة أن تهتمَّ ببديها، وتُتقن فنّ التجمل لزوجها حتى تستطيع أن تُسعد الزوج وتُرضيه، وبهذا تتحقّق سعادة الأسرة وسكوها.

الثالث: القدرة على الإنجاب

إن المرأة التي تصلح للزواج ويبحث عنها الرجل هي التي يُتأكّد منها أنها تستطيع أن تحمل وتنجب الأولاد لزوجها. وذلك أن من عوامل سعادة العلاقة الزوجية وجود الأولاد الذين هم قرة أعين للوالدين.

⁴¹ Tahir, Asrafi Muhammad, *Keluarga Sakinah Dalam Tradisi Islam Jawa* (Jogjakarta: Arindo Nusa Media, 2006), p 30-32.

⁴² البخاري، الجامع الصحيح، باب الأكفاء في الدين، حديث رقم: 4700، ج16، ص33، ومسلم، صحيح مسلم، باب استحباب نكاح ذات الدين، حديث رقم: 2661، ج7، ص388.

وقد حثَّ النبي ﷺ على اختيار المرأة التي لها هذه الخصلة في قوله: "تزوَّجوا الولود الودود فإنني مكاثركم الأمم"⁴³ وعلى المرأة أن تعرف متى تحدّد الوقت الذي يكون فيه الرجاء من حصول الحمل، وتُنظِّم أوقات الحمل على حسب تحديده لمدة الخصوبة وغيرها، مع الإيمان بأن الله تعالى هو الذي يقدر كل شيء، ويرزق من يشاء.

الرابع: الإتقان في تربية الأولاد

بما أن دور المرأة في البيت مهم لتحقيق سعادة الأسرة، فلا بدّ أن تكون قادرةً على تربية الأولاد تربية حسنة. إن الأم تؤدّي دورًا كبيرًا في نجاح الأسرة. فهي شخصية محترمة ومكرّمة في الإسلام، كما ورد في الحديث: "الجنة تحت أقدام الأمهات"⁴⁴. وهي أيضًا مربية لأولادها ومدرسة لهم في البيت، تقود الأسرة لتحقيق سعادة الدنيا والآخرة. كما قال الشاعر: "الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراق".⁴⁵

الخامس: الإتقان في تسكين القلب وطمأننته

إنَّ المرأة، وهي مُربيّة البيت وأمّ لأولاد زوجها، عليها أن تتحلّى بخُلُق تستطيع من خلاله بناء الأسرة السعيدة وتحقيق الحياة المطمئنة. فالمرأة القادرة على تسكين قلب زوجها وأولادها وإرضائهم في الشؤون الأسرية هي خير النساء، كما قال ﷺ: "خير النساء التي إذا نظرت إليها سرّتك، وإذا أمرتها أطاعتك، وإذا غبت عنها حفظتك في نفسها ومالها".⁴⁶ وهي التي تنادى بقرّة أعين في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: 74].

السادس: الإتقان في تدبير شؤون المنزل وحاجاته

⁴³ النسائي، سنن النسائي، باب كراهية تزويج العقيم، حديث رقم: 3175، ج10، ص236، والبيهقي، السنن الكبرى، ج7، ص81.

⁴⁴ أخرجه محمد بن سلامة القضاعي في مسنده الشهاب، باب الجنة تحت أقدام الأمهات (113)، ج1، ص189.

⁴⁵ من أشعار محمد حافظ بن إبراهيم، شاعر مصري ذائع الصيت، (24 فبراير 1872م، 21 يونيو 1932م) عاصر الشاعر أحمد شوقي، ولُقّب بشاعر النيل أو شاعر الشعب. انظر: <http://ar.wikipedia.org/wiki> (مادة حافظ إبراهيم)، تاريخ المشاهدة: 2011/8/2م.

⁴⁶ سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي، (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، د.ط، 1321هـ)، باب ما أسند إلى أبي هريرة، حديث رقم: 2434، ج6، ص399.

إن المرأة الصالحة عليها أن تكون مُتَقِنَةً ومَاهِرَةً في الإشراف على شؤون البيت وتدبير أموال الزوج وحسن صرفها على الحاجات المنزلية. فإذا كانت المرأة ذات قدرة على ذلك تتحقق رفاهية الأسرة ولا توقعها في تبذير مال الزوج الذي يؤدي إلى اضطراب اقتصادي في البيت تتضرر منه العلاقة الأسرية.

السابع: الاستغناء عن الغير

إن المرأة المثالية هي التي لها صفة الاستغناء عن الغير. فهي تعتمد على نفسها وتقدر على تدبير شؤون الأسرة نيابةً عن الزوج في وقت غيابه مدة طويلة، ومن ثم لا تتضرر الأسرة بسبب غيابه. وهي في ذلك منقذة للمسؤولية التي ذكرها النبي ﷺ بأنها راعية في بيت زوجها، قال ﷺ: "...والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها".⁴⁷

فهذه هي الخصال السبع التي يراعيها الشعب الجاوي في اختيار الزوجة لأجل نيل السعادة الأسرية. وبالنظر إلى كل واحدة من هذه الخصال تُدرك أنها تنسجم مع ما جاء به الدين الإسلامي، فهو يؤيدها ويحثُّ عليها.

أما الإسلام فقد جاءت تعاليمه الراشدة بالضوابط والمبادئ التي تهتم بأهمية اختيار الزوجة من خلال الإرشادات القرآنية والنصائح النبوية؛ إذ إن مراعاة هذه الضوابط تؤدي إلى نجاح العلاقة الزوجية والسعادة في الدارين. فضلاً عن الخصال التي ذكرناها سابقاً في الفلسفة الجاوية، هناك عديدٌ من الأمور التي لا بدّ من مراعاتها قبل الزواج. ومن هذه النصائح النبوية قوله ﷺ: "تَحَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ، فأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم".⁴⁸ وفي حديث آخر: "إذا جاءكم من ترضون دينه، وخلقه فأنكحوا".⁴⁹

ومن الخصال التي لا بدّ أن تتوفر في المرأة؛ لتكون قادرةً على تحقيق سعادة الأسرة بها: الصلاح، وذلك لأن المرأة الصالحة هي التي تحمي ظهر زوجها، وقد قال ﷺ في هذا: "فاظفر بذات الدين تربت يداك".⁵⁰ وقال: "الدنيا كلها متاع، وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة".⁵¹ وفي حديث آخر:

⁴⁷ النص الكامل للحديث: كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَّةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْحَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، قَالَ وَحَسِبْتُ أَنَّ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. رواه البخاري في صحيحه (844)، ج3، ص414.

⁴⁸ محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه (القاهرة: دار الحديث، د.ط)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، باب الأكفاء، حديث رقم:

1958، ج6، ص106.

⁴⁹ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط)، حديث رقم: 1958، ج4، ص261.

⁵⁰ سبق تخريجه.

⁵¹ النسائي، سنن النسائي، باب المرأة الصالحة، حديث رقم: 3180، ج10، ص335، وابن حبان، صحيح ابن حبان، باب الهدى، حديث رقم: 4106، ج17، ص66.

"ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله خيراً له من زوجة صالحة، إن أمرها أطاعته وإن نظر إليها سرته، وإن أقسم عليها أبرته، وإن غاب عنها نصحته في نفسها وماله".⁵²

ومنها الوعي، فالمرأة التي يتم اختيارها للزواج ينبغي أن تكون واعية، أي أنها تعي متطلبات الحياة الأساسية، ويكون عندها الإلمام بأشياء من متطلبات الحياة اليومية، والوعي في الكلام. وفي هذا إرشاد نبوي في قصة عمرة بنت الجون فيما روي عن عائشة رضي الله عنها: "أن عمرة بنت الجون تعوذت من رسول الله ﷺ حين أدخلت عليه، فقال: "لقد عدت بمعاذ، فطلقها".⁵³

ومنها الحياء، فهو أمر ضروري في المرأة، كما يقال: إذا كان الحياء في الرجل جميلاً، فهو في النساء أجمل، وجمال المرأة في حياؤها، ويراد بالحياء انطواء في النفس يمنع الإنسان من ارتكاب المحرمات أو المنهيات.⁵⁴ والمرأة الحية امرأة كريمة، إذ إنه صفة من الصفات التي يهتم بها الإسلام، ومن الخصال الحميدة التي لا بد أن يتحلى بها الإنسان، كما قال ﷺ: "لكل دين خلق وخلق الإسلام الحياء"⁵⁵، وفي حديث آخر: "إذا لم تستح فاصنع ما شئت".⁵⁶

ومنها الطاعة، فهي خصلة حميدة لا بد أن تتوفر في المرأة. فكونها مطيعة لزوجها أمر مطلوب إذ إن الرجل قائد الأسرة الذي لا بد أن يطاع، وطاعة الزوجة لزوجها في غير معصية الله أمر يأمر به الدين كما ورد في الحديث السابق "وإذا أمرتها أطاعتك"، وفي ذلك ﷺ: "لَوْ كُنْتُ أَمِراً أَحَدًا أُنَّ يَسْجُدَ لِغَيْرِ اللَّهِ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا"⁵⁷، وهو دلالة على عظم حق الزوج على زوجته، وعلى لزوم طاعته.

⁵² ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب أفضل النساء، حديث رقم: 1847، ج5، ص454.

⁵³ ابن ماجه، باب متعة الطلاق، حديث رقم: 2027، ج6، ص204.

⁵⁴ الحياء غير الخجل، فالأول محمود والآخر مذموم. أشار ابن منظور في تعريفه للخجل بقوله: "قوله: خجل، قال الفراء: الخجل: الاسترخاء من الحياء، ويكون من الدُّلِّ، رجل خجل وبه خجلة أي حياء، والخجل: التحير والذهش من الاستحياء، وقال الليث: الخجل أن يفعل الإنسان فعلاً يتشاور منه فيستحي. وقال ابن شميل: خجل الرجل إذا التبس عليه أمره، وقال ابن سيده: الخجل أن يلتبس الأمر على الرجل، فلا يدري كيف المخرج منه" (ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط)، مادة "خجل"، ج11، ص200). فالخجل حالة انفعالية يشعر فيها الإنسان بالخوف، وهو مذموم ومستقبح. وأما الحياء فهو خصلة محمود، وهو خلق يعصم المرء من الوقوع في المعاصي والآثام.

⁵⁵ مالك بن أنس، الموطأ (بيروت: مؤسسة الريان، 2008)، باب ما جاء في الحياء، حديث رقم: 1406، ج5، ص388، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب الحياء، حديث رقم: 4171، ج12، ص219.

⁵⁶ مالك، الموطأ، حديث رقم: (1406)، ج5، ص388، وأحمد، مسند أحمد، حديث رقم: (21313)، ج45، ص327.

⁵⁷ الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في حق الزوج على المرأة، ج4، ص348، حديث رقم: (1079)

الخاتمة

في ختام هذا البحث، تجلّت بعض النقاط المهمّة عن المرأة الجاوية المسلمة في مُواجهة العادات والأعراف الموجودة في المجتمع الجاوي وبيان وجهة النظر الإسلامية حولها. وفيما يلي ذكر أهم هذه النّقاط:

- مرّت المرأة الجاوية بعصور قديمة شهدت فيها مراحل مختلفة حيث واجهت أنواعاً من المعاملات التي أثّرت في تغيير مكانتها ونظرة المجتمع إليها. وكان لآثار الديانات السابقة وتقاليد الأجداد دورٌ كبيرٌ في حالة المرأة ومكانتها بين الناس.
 - تُواجه المرأة الجاوية المسلمة أنواعاً من الأعراف الدينية التي تسبّبت في نشوء بعض المصطلحات والألقاب الاجتماعية التي تنظر إلى المرأة النظرة الدونية، والتي تُخالف مُخالفةً صريحة لما جاء به الإسلام في رفع منزلة المرأة وصيانة حقوقها.
 - هناك بعض المعتقدات الجاوية المتعلقة بالمرأة التي تحتوي على قيم أخلاقية حسنة، مثل اعتقاد المجتمع الجاوي في توفّر الصفات السبع المشهورة في المرأة لتكون امرأةً (زوجة) صالحة يطئنن إليها الرجل (الزوج).
 - يقف الإسلام ضدّ المعاملة السيّئة وغير المنصفة للمرأة أمثال تلقيبها بأنها مُسحّرة لخدمة زوجها فقط، أو أن أعمالها تنحصر في شؤون الطبخ، والتجمل، والولادة أو إلزامها في حجرها قبل الزواج وغير ذلك من الأعراف غير الإسلامية.
 - أنّ التأثير بالديانات السابقة في جاوا قد أدّى إلى وجود عادات لا تتوافق مع تعاليم الدين الإسلامي لوجود عناصر غير إسلاميّة. وفي الإسلام الكثير من المبادئ والخصال التي ينبغي التمسك بها والرجوع إليها، ومن ثمّ ترك ما توارثه الناس من أجيال سابقة.
 - أنّ الموقف الأقرب للصواب في التعامل مع العادات والتقاليد في المجتمع الجاوي المسلم هو تركّ المعتقدات القديمة المخالفة للشريعة الإسلامية والاكتفاء بالممارسات التي أباحها الشرع.
- هذا، ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد، وصلى الله على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: مصادر عربية

القرآن الكريم

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: د. محمد جميل غازي، (القاهرة: مطبعة المدني).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. **مجموع فتاوى** (الرياض: دار العبيكان، تحقيق: د. صالح العطيشان).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفداء الدمشقي. **تفسير القرآن العظيم** (دار الطيبة، د.ط.).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه** (القاهرة: دار الحديث، د.ط.)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. **لسن العرب** (بيروت: دار صادر، د.ط.).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود** (بيروت: دار الفكر، د.ط.).

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. **السنن الكبرى** (السعودية: مكتبة دار الباز، د.ط.).

الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. **سنن الترمذي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.).

الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود. **مسند أبي داود الطيالسي** (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، د.ط، 1321هـ).

عجيبية، أحمد علي، **دراسات في الأديان الوثنية القديمة**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2004م).

العيني، بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** (مطبعة مصطفى الباب الحلبي أولاده، ط1، 1392هـ/1972م).

مالك، بن أنس بن مالك الأصبحي، **الموطأ** (بيروت: مؤسسة الريان، 2008م).

النسائي، أحمد بن عبد الرحمن. **سنن النسائي** (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، د.ت، ط2).

نواب الدين، عبد الرب، **عمل المرأة وموقف الإسلام منه**، (القاهرة: دار الوفاء، المنصورة، ط2، 1987م).

النيسابوري، حسن بن محمد. غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تفسير النيسابوري) (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/1996م).

ومسلم، ابن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

ثانياً: مصادر أخرى

Anantatoer, Pramoedya, *Arus Balik*, (Jakarta: Hasta Mitra, 2001).

Anantatoer, Pramoedya, *Cerpen: Arok Dedes*, (Jakarta: Hasta Mitra, 1999).

De Graaf, Hermanus Johanes, *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, (Grafitipress, 1985).

Departemen Sosial Republik Indonesia, *Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita*, (Jakarta: Depsos, 2002).

Hasrullah, *Megawati dalam Tangkapan Pers*, (Jogjakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2001).

Marjoya, Haryoto, *Tata Cara Jawi* (Kediri: Paguyuban Ngleluri Budaya Jawi, 2001).

Nastiti, Titi Surti, *Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Masyarakat Jawa Kuna :Abad VIII-XV Masehi*, (Jakarta.: Universitas Indonesia, Phd Thesis, Fakultas Ilmu Kebudayaan, 2009).

Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Semarang: Gama Media, 2002).

Salmun M.A, Dina M.O. Kusman, *Raden Dewi Sartika*, (Bandung: Teratai, 1958)

Santoso, Soewito, *Babad Tanah Jawi - Galuh Mataram*, (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1987).

Suja, I Wayan, *Perkembangan Agama Hindu di Indonesia: dalam Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Jogjakarta: Interfidei, 2003)

Sutrisno Sastro Utomo, *Kamus Lengkap Jawa Indonesia*, (Jakarta: Kanisius, 2008).

Tahir, Asrafi Muhammad, *Keluarga Sakinah Dalam Tradisi Islam Jawa* (Jogjakarta: Arindo Nusa Media, 2006).

ثالثاً: مصادر من الإنترنت

- http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_Sri
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Durga>
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Srikandi>
- http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Arok
- http://id.wikipedia.org/wiki/Ken_Dedes
- http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_jonggrang
- http://id.wikipedia.org/wiki/Rara_mendut
- <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedik/kartini-ra/index.shtml>
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Kartini>
- http://id.wikipedia.org/wiki/Dewi_sartika
- [http://ar.wikibooks.org/wiki/موسوعة حضارة العالم](http://ar.wikibooks.org/wiki/موسوعة_حضارة_العالم)

المرأة الجاوية في مواجهة معاملات دينية واجتماعية

ملخص البحث

مرّت المرأة الجاوية بعصور مختلفة من تاريخ المجتمع الجاوي وحضارته حيث واجهت ولم تنل تواجه بعض المعاملات التي تتّصف بالنظرة الدونية نحوها والإساءة لحقوقها. يستهدف هذا البحث دراسة بعض المعاملات الدينية والاجتماعية المتعلقة بحياة المرأة الجاوية، وبيان بعض التحديات التي تواجه المرأة المسلمة جرّاء الغزو الفكري المتمثّل في الأفكار الدينية المنحرفة والحركات النسائية التي شهدها المجتمع الجاوي (الإندونيسي) خاصة والعالم الإسلامي عامّة. ومن أهم نتائج البحث التي توصّلت إليه الدراسة: أنّ معاملات المجتمع الجاوي نحو المرأة تأثّرت بالعادات والتقاليد، وكذلك الديانات السابقة في الحضارة الجاوية. كما توصّلت الدراسة إلى أنّ ظاهرة الأفكار الدينية المنحرفة في شأن المرأة والإساءة في التعامل معها فيما يتعلق بالأحكام الدينية الخاصة بها، إنما نشأت وانتشرت نتيجة حرب أعداء الإسلام للحط من منزلة المرأة وإفساد دينها بالإضافة إلى الجهل بحقيقة الدين وتعاليمه الصحيحة المستمدة من القرآن والسنة.

مقدمة:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه، وبعد.

لم تسلم المرأة الجاوية من آثار المعتقدات التي خلفتها العادات الجاوية القديمة المنبثقة من الديانات السابقة. فهناك بعض المعاملات والمعتقدات التي تتعلق بالمرأة الجاوية سواء من الناحية الدينية أو الاجتماعية. فنجد عدداً من المصطلحات والألقاب التي نسبت إلى المرأة الجاوية والتي تسيء إليها وتخط من منزلتها.

وقد ورد ذكر بعض هذه المصطلحات في المباحث السابقة والبيان لها بشكل مفصل. وفي المطالب الآتية سيتعرض الباحث لذكر بعض المسائل التي لها علاقة بالمرأة ومكانتها في المجتمع الجاوي وكذلك بعض القضايا المعاصرة التي تواجه المرأة الجاوية خاصة والنساء المسلمات عامة. ومن ثم ذكر البيان المفصل لموقف الإسلام من هذه المصطلحات التي تأثرت بالعادات غير الإسلامية، وكذلك قضية الغزوة الفكرية التي تمثلت في تحرير المرأة التي قد غزت بلاد الإسلام ولم تنزل تغزوها إلى يومنا بشكل واسع.

ولما كانت لهذه القضية أهمية كبرى في عالم المرأة، فإن الباحث سيلقي الضوء على بيان قضية تحرير المرأة من حيث تاريخ النشأة، وحقيقة الفكرة، وآثارها السيئة في المرأة المسلمة في البلاد الإسلامية عامة وفي جاوا و إندونيسيا خاصة.

المطلب الأول: المكانة الاجتماعية للمرأة الجاوية ومصطلح "كانتشا وينغكينغ" (Kanca wingking)

وقبل الخوض في بيان هذه المكانة بالنسبة للمرأة الجاوية، فإنه من المهم بمكان معرفة مدى تعلق الناس بالعادات وآثارها في الحياة الاجتماعية من خلال الفقرات الآتية.

إن للأعراف والعادات آثارها الكبيرة في معاملات الناس وسلوكهم، وتلعب تعاليم الديانات أيضاً دوراً مهماً في تكوين الأخلاق وشخصيات المجتمع. ولا يخفى أن كل ما يمارسه شعب من الشعوب في العالم ليس إلا نتيجة لما يتوارثونه من عادات وتقاليد سابقة. ثم إن التعلق بالعادات والتمسك بها أمر ليس من السهولة العدول عنه أو تركه، وذلك لتعلق النفوس بها ويعيش عليها الناس عبر الأجيال.

لذا نجد أن الشعب الجاوي حتى بعد دخولهم في الإسلام وقبول تعاليمه لا يزالون يمارسون بعض العادات والتقاليد التي خلفتها الديانات السابقة والأعراف القديمة. وهذا من طبيعة الإنسان

وميله نحو ما مارسه الأسلاف وعملوا به، وقد ذكر القرآن هذه الطبيعة في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 17].

وبعض الناس في بعض المجتمعات يحافظون على العادات الموروثة من أسلافهم حفاظهم على تعاليم الدين. وبلغ بهم الأمر إلى أنهم يعدّون ترك العادات وعدم العمل بها عيباً وعاراً عليهم. هذا فضلاً عن أن بعضهم لا يفرقون بين ما هو من العادات وما هو من شريعة الإسلام. ثم إن الآخرين منهم يظنون أن المحافظة على العادات محافظة على كيان المجتمع وشرفه. لذا نجدهم — خاصة كبار السن الذين تلقوا التعليم والثقافة على المنهج القديم أو الجيل السابق — يمارسون بعض هذه العادات مع تديّنهم بالإسلام. لذا قد نسمع بعضهم يردّدون المثل الملايوي (Biar mati anak, jangan mati adat) أي ليئمت الولد ولا تموت العادات.¹

وعلى ضوء ما سبق لقيت المرأة الجاوية تعاملاً مبنيًا على اعتقاد الناس، فصدر من الشعب الجاوي مصطلح مشهور باسم "كانتشا وينغكيغ" Kanca wingking الذي اشتهر في المجتمع الجاوي بإزاء مكانة المرأة الجاوية وكرامتها في ظل هذا المصطلح.

وكما سبق أن ذكرنا أن هذا المصطلح بمعنى أن المرأة صاحبة للخدمة فقط، ويراد به أيضاً أن المرأة تساعد الرجل (الزوج) وتخدمه في شؤون الحياة. وليس لها دور في الحياة إلا ما يتعلق بأمور الطبخ وخدمة الرجل في إعداد الطعام وتنظيف الأواني والإشراف على المواد الغذائية فحسب. فهذا بعض من معاني المصطلح الذي لا يزال مشهوراً ومتداولاً به بين ألسنة الناس في جاوا. ومع مرور الزمن وانتشار العلم والمعرفة والتقدم في جميع مجالات الحياة، بدأ الاعتقاد به يتلاشى وعرف الناس خطأ المصطلح ويعدونّه وصمة عار على المرأة يجب أن يُزال أو يصحّح معناه.

فنهضت النساء إثر كفاح (Kartini) المشهور في الدفاع عن حقوق المرأة مطالبة تحريرها من قيود الاعتداء عليها بسبب جور العادات والتقاليد الجاوية، وقُمن بتصحيح بعض المفاهيم السيئة تجاه المرأة لأجل رفع مكانتها في المجتمع. ولأجل الدعوة لتحرير المرأة أنشئت عدة مؤسسات نسائية تغالي بعضها في أساليبها ومبادئها مما أدى إلى خروجها من إطار الشريعة الإسلامية ومجاوزة الحدود التي

¹ يرى البعض أن كلمة (العادات) الواردة في هذا المثل يراد بها الدين والقانون الذي كان مرجعاً أساسياً في نظام وقانون المجتمع. وذلك أن القدامى — في عهد السلاطين وقبل فترة الاستعمار — كانوا يلجأون إلى هذا النظام (المسمى بنظام العادات) في تدبير شؤون الحياة. فعبروا عن الدين والقانون بكلمة (العادات). لذا قالوا إن هذه المقولة يراد بها أن حكم الدين مقدّم على كل مصالح شخصية ولو أدى إلى التضحية بالأولاد. وقد أيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه النسائي: "إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو سرت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها" (رواه النسائي في سننه، (5510)، ج15، ص69).

وضعها الإسلام. فطالبت مثلاً بإلغاء بعض القوانين التي يُظن أنها اعتداء وجور على المرأة دون الرجوع إلى الحكمة التشريعية التي من أجلها شرعت الأحكام، مثل قضية الميراث، والحجاب، والختان، والولاية وغيرها من القضايا النسائية التي أثار الغرب فيها الشبهات حولها.

فلا بد من مراعاة الضوابط الشرعية في قضية المرأة التي رفع الإسلام مكانتها عالية وعاملها معاملة كريمة بخلاف الأمم السابقة التي كانت لا تعدّ النساء شيئاً. وبخصوص مصطلح (kanca wingking)، ليس هناك أي دليل أو نصّ يؤيد معنى هذا المصطلح. فإذا يراد به حبس المرأة داخل البيت ومنع خروجها منه منعاً باتاً، أو الاعتقاد بأن وظائفها تنحصر في الأماكن الثلاثة (المطبخ، والبئر، والسير) فقط ولا ينبغي لها المشاركة في شؤون أخرى من الحياة، فإن هذا - بلا شك - يخالف ما جاء به الإسلام.

فقد أذن الإسلام المرأة في مشاركة الحياة مع الرجال، لذا نجد النساء كن يشاركن في المعارك والجهاد ضد أعداء الإسلام مثل ما ورد من قول أم عطية: "غزوت مع رسول الله ع سبع غزوات أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى"،² وقصة أولى ممرضة في الإسلام "رفيدة بنت سعد الأسلمية" التي كانت تقيم خيمة إلى جانب مسجد الرسول ﷺ تمرض فيها من يمرض أو يصاب من المسلمين.³ وكن أيضاً يشاركن في طلب العلم، وأعطاهن الرسول ع الإذن بالخروج إلى الصلاة في المساجد بقوله "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"⁴، وغير ذلك من نماذج مشاركة الصحابيات في مجالات الحياة مع الرجال. وقد ورد في صحيح البخاري ومسلم فقط أكثر من مائتي واقعة شاركت فيها المرأة الرجل في الحياة الاجتماعية.⁵

إلا أن الإسلام لم يترك هذا المجال للمرأة بدون قيود ولا حدود، بل وضع لذلك ضوابط ومبادئ يجب على المرأة مراعاتها لكي لا تخالف الشريعة الصحيحة. ففي جواز خروجها للمشاركة في شؤون الحياة مثلاً، ضوابط شرعية لا بد من الالتزام بها، منها أن يكون خروجها لضرورة أو حاجة، وأن يكون الخروج بإذن وليها، وأن تلتزم بالحجاب الشرعي، وأن يكون خروجها على تبذل وتستتر تام، وأن لا يفضي خروجها إلى حرام أو ترك واجب. وإذا لم تراع هذه الضوابط ويترك الحبل على الغارب للمرأة في مشاركة مجالات الحياة بأن تنتهك حرمات الله، وترتكب أنواعاً من المعاصي أمثال الاختلاط المحرم وكشف العورات، فإن بقاء المرأة في البيت أولى بها. وقد حذر الله تعالى النساء من ذلك بقوله سبحانه

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَهْلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: 33].

² رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن (3380)، ج9، ص315.

³ العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المصدر السابق، ج11، ص454.

⁴ سبق تخريجه.

⁵ أبو شقة، عبد الحليم محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم، 2002م، ج1، ص26.

المطلب الثاني: المرأة الجاوية ودعوة تحرير النساء (women liberation) في إندونيسيا

لم تسلم جاوا خاصةً وإندونيسيا عامةً من آثار دعوة تحرير المرأة التي انتشر صداها في أنحاء العالم. وقد ذكرنا فيما سبق أن جاوا - بما فيها حضاراتها القديمة وكونها مركز التقدم والتطور في إندونيسيا - مرت بأنواع من العصور التي شهدت معاملات مختلفة نحو المرأة ومكانتها في المجتمع. فمنذ عهد الممالك الجاوية القديمة إلى فترة ما بعد الاستقلال سجّل التاريخ مشاركات المرأة ودورها في الحياة والرجل وتغيّر الأوضاع والأنظار بعد ذلك تجاه المرأة. فبقيت المفاهيم التي تنظر إلى المرأة نظرة دونية وتخط من مكانتها في أذهان الناس وأصبحت المرأة ضحية التقاليد والعادات التي ورثوها من الأجيال السابقة.

فكانت المرأة الجاوية - كما وصفتها كارتيبي - مظلومة ومنزوعة الحقوق تحت التقاليد والأعراف التي تمسك بها المجتمع الجاوي في ذلك الوقت. فنهضت كارتيبي ونادت بإعطاء المرأة حقوقها تأمة مثل الرجل خاصة في مجال التعليم وطالبت بتخليص المرأة من قيود التقاليد التي سببت - في زعمها - تخلفاً لدى المرأة الجاوية. وقد اشتهرت قصتها التي كتبتها إلى زميلتها في هولندا والتي ذكرت فيها حالة المرأة في جاوا وآمالها نحو إنقاذ النساء من قيود التقاليد. فاعتُبرت كارتيبي بسبب هذه الجهود أولى داعية إلى تحرير المرأة ومساواتها للرجل خاصة في إعطاء المرأة حق التعليم. وعلى إثر جهودها ظهرت حركات نسائية في جاوا خاصة وإندونيسيا عامة ونهجت منهجها بل وتطورت الأفكار خاصة بعد انتشار الدعوة العالمية لتحرير المرأة.

وقبل أن نتعرض لذكر هذه الحركة وآثارها في إندونيسيا يحسن بنا إلقاء الضوء على مفهوم فكرة تحرير المرأة أو ما يسمى بـ الفكرة التحريرية لأجل معرفة معناها وتاريخ نشأتها وآثارها في العالم الإسلامي.

الفرع الأول: تعريف مصطلح تحرير المرأة لغة واصطلاحاً

أصل كلمة (تحرير) مصدر (حرّر - يُحرّر - تحريراً)، قال صاحب تاج العروس: "حَرَ الْعَبْدُ يَحْرُ حَرَارَةً بِالْفَتْحِ أَي صَار حُرّاً.."، وقال: "...التَّحْرِيرُ لِلرَّقَبَةِ: إِعْتَاْقُهَا. وَالْمِحْرَرُ الَّذِي جُعِلَ مِنَ الْعَبِيدِ حُرّاً فَأُعْتِقَ"⁶. فالتحرير هو أن يجعل الإنسان محرراً أو أن يعطيه الحرية في الأفعال بلا قيود كالعبد أو الرقيق إذا أعتق أصبح حراً أي له الحرية في نفسه وحياته، وتحرير المرأة أي جعل المرأة محررة أو إعطاؤها الحرية.

⁶ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ج1، ص2681.

وفي الاصطلاح يراد به الدعوة التي دعت إليها حركة علمانية تسمى بحركة تحرير المرأة، وهي حركة علمانية، نشأت في مصر في بادئ الأمر، ثم انتشرت في أرجاء البلاد الإسلامية. تدعو إلى تحرير المرأة من الآداب الإسلامية والأحكام الشرعية الخاصة بها مثل الحجاب، وتقييد الطلاق، ومنع تعدد الزوجات والمساواة في الميراث وتقليد المرأة الغربية في كل أمر، ونشرت دعوتها من خلال الجمعيات والاتحادات النسائية في العالم الغربي.⁷

الفرع الثاني: تاريخ نشأة حركة تحرير المرأة

وقد ظهرت أفكار ومفاهيم حول التحرر قبل نشأة حركة التحرير في مصر، فكانت هناك كتب ومجلات نادت بهذه الفكرة ومهدت الطريق لتأسيس الحركة. منها كتاب: **المرأة في الشرق**، تأليف مرقص فهمي المحامي، نصراني الديانة، دعا فيه إلى القضاء على الحجاب وإباحة الاختلاط وتقييد الطلاق، ومنع الزواج بأكثر من واحدة، وإباحة الزواج بين النساء المسلمات والنصارى. وكتابا: **تحرير المرأة** عام 1899م و**المرأة الجديدة** عام 1900م، تأليف قاسم أمين الذي رأى من خلال الكتاب الأول في أن حجاب المرأة السائد ليس من الإسلام، وقال إن الدعوة إلى السفور ليست خروجاً على الدين. بينما يتضمن الكتاب الثاني نفس أفكار الكتاب الأول ويستدل على أقواله وادعاءاته بآراء الغربيين. أما من المجلات فمنها: **مجلة السفور**، صدرت أثناء الحرب العالمية الأولى، من قبل أنصار سفور المرأة، تركز على السفور و الاختلاط.

سبق سفور المرأة المصرية، اشتراك النساء بقيادة هدى شعراوي (زوجة علي شعراوي) في ثورة سنة 1919م فقد دخلن غمار الثورة بأنفسهن، وبدأت حركتهن السياسية بالمظاهرة التي قمن بها في صباح يوم 20 مارس سنة 1919م. وأول مرحلة للسفور كانت عندما دعا سعد زغلول النساء اللواتي يحضرن خطبته أن يزحن النقاب عن وجوههن. وهو الذي نزع الحجاب عن وجه نور الهدى محمد سلطان التي اشتهرت باسم: هدى شعراوي مكونة الاتحاد النسائي المصري وذلك عند استقباله في الإسكندرية بعد عودته من المنفى. واتبعتها النساء فنزعن الحجاب بعد ذلك.

تأسس الاتحاد النسائي في نيسان 1924م بعد عودة مؤسسته هدى شعراوي من مؤتمر الاتحاد النسائي الدولي الذي عقد في روما عام 1922م، ونادى بجميع المبادئ التي نادى بها من قبل مرقص فهمي المحامي وقاسم أمين. مهّد هذا الاتحاد بعد عشرين عاماً لعقد مؤتمر الاتحاد النسائي العربي

⁷ الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (الرياض: مكتب الندوة، ط4، 1420هـ)، ص453.

عام 1944م وقد حضرته مندوبات عن البلاد العربية. وقد رحبت بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية بانعقاد المؤتمر حتى أن حرم الرئيس الأمريكي روزفلت أبرقت مؤيدة للمؤتمر.⁸

وبعد أن انتشرت فكرة التحرر بين الناس وتؤسست اتحادات نسائية في بلاد العرب وتبعته دول أخرى في أنحاء العالم بما فيها إندونيسيا، أصبحت اللادينية أو ما يسمونه (العلمانية) الغربية هي الأساس الفكري والعقدي لحركة تحرير المرأة. وهي مُوجَّهة وبشكل خاص في البلاد الإسلامية إلى المرأة المسلمة؛ لإخراجها من دينها أولاً، ثم إفسادها خلقياً واجتماعياً. وبفسادها، يفسد المجتمع الإسلامي وتنتهي موجة حماسة العزة الإسلامية التي تقف في وجه الغرب الصليبي وجميع أعداء الإسلام.

الفرع الثالث: حقيقة حركة تحرير المرأة وموقف الإسلام منها

إن من يلاحظ الدعوات التي نادى بها حركة التحرر، يجد أنها ليست إلا دعوات للانحلال والتسيب الاجتماعي والخلقي. فبدأت بدعوة النساء إلى نبذ الحجاب الشرعي الساتر لها، الحافظ لعفتها وكرامتها، والخروج من البيت بحجج شتى كالعمل والمساواة مع الرجل والاختلاط بالرجال اختلاطاً فاحشاً دون ضابط من خلق أو دين، وهذا الذي أدى إلى ضعف الحياء وفقدان العفة والسقوط في مهاوي الرذيلة، مما يسبب الإضرار بالبيت والأسرة والمجتمع.

فليس هناك ما يسمى بتحرير المرأة في الإسلام ولا يوجد في قاموسه، إذ إنه الدين الذي قد حرر المرأة ورفع مكانتها عالية، فحفظ لها حقوقها بما يضمن عدم إساءة الرجل لها، وأتاح مجالات تنمية كفاءتها ومواهبها الفطرية. وقد أعطى الإسلام المرأة حقوقها الاقتصادية فجعل لها من الميراث نصيباً بعد أن كانت محرومة منه، ودافع عن حقوقها الاجتماعية فأعطاهم حرية اختيار الزوج، بل وحرية طلب الطلاق في حالة تعثر الحياة الزوجية، وجعل لها حق حضانة الأطفال.

وقد صان الإسلام كذلك كرامة المرأة حيث حافظ على عفتها وشرفها وكرامتها، فأمرها بالحجاب والتستر، وكلف الرجل بالإنفاق عليها، حتى لا تضطر للخروج من أجل العمل، فإن اضطرت للخروج لها ذلك مع مراعاة الضوابط الشرعية. وقد وردت أدلة كثيرة من الكتاب والسنة على تكريم المرأة في الإسلام - كما تعرضنا لذكر بعضها في المباحث السابقة -.

ومع وضوح الأدلة والشواهد في تكريم الإسلام للمرأة من خلال تعاليم الدين الحنيف، فلا يزال هناك من يحاول إساءة سمعة الدين بحيث يتهمة بأنه يقيد حركة المرأة ويجعلها حبيسة بيتها وأسيره زوجها وهيكلًا متحرِّكًا خلف أسوار حجابها إلى غير ذلك من الأكاذيب؛ مما يعد هجوماً على الإسلام وخداعاً للمسلمة، يمكن استخدامها حرباً على دينها ومجتمعها. وكل ذلك ليس إلا شعارات

⁸ المصدر السابق، ص: 444-445 (بتصرف يسير).

براقة خادعة يُتغنى من ورائها إفساد المرأة بحجة تحريرها وإخراجها من بيتها وطبيعتها التي خلقها الله وفطرها عليها.

هذا ويمكن إجمال صور ونماذج تكريم المرأة في الإسلام في نقاط منها أن المرأة خلقت من الرجل ويجب أن تشكر الله تعالى على هذه النعمة لأن فيها المودة والرحمة، وأنها مكلفة بكل العبادات مثل الرجل مع بعض الفوارق المعروفة لدى الجميع، وأن الإسلام أباح لها طلب الطلاق من زوجها إذا كان غير مستقيم، وأنه جعل القوامة على الرجل ولم يمنع المرأة من المتاجرة والعمل وتحقيق المكاسب المباحة، وأمرها أن تتعلم من أمور دينها ودنياها ما ينفعها في حياتها وبعد مماتها، وحرم الظلم وإيذاء المؤمنات في المجتمع الإسلامي كما قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 58]. ومنها أيضا أن الإسلام أعطى للمرأة حق الميراث والتملك وحرية التصرف في مالها وهذا لم يحققه لها بعض نظم الغرب، وأعطاهما الحق في أن تختار الزوج المناسب وأن تُستأذن ولها حق الرضا ممن لا ترضاه زوجها وليس على وليها معارضتها.

إن للاحتلال الاستعماري من قبل الغرب على معظم البلاد الإسلامية دوراً كبيراً في ترويع حركة تحرير المرأة ونشأتها، إذ لم يكن هدفه للاستيلاء على أراضي البلاد المستعمرة وثرواتها الطبيعية فقط، بل كان الهدف من هذا الاستعمار أيضاً طمس الهوية الإسلامية وإذابة اعتزاز المسلمة بدينها وخلقها وإفساد رسالة المرأة السامية في تربية النشء تربية إسلامية.

فدعوة تحرير المرأة ليست لأجل تخليصها من القيود العرفية، ومساواتها مع الرجال، وإعطائها حقوقها. بل كان الهدف الأسمى منها إبعاد المرأة عن دينها وإفساد أخلاقها لتبقى فريسة للغزو الفكري الغربي الذي يشن الهجوم على الإسلام والمسلمين في جميع أنحاء العالم بكل وسائل ممكنة.

الفرع الرابع: أهم أفكار ومعتقدات حركة تحرير المرأة

وإذا عرفنا حقيقة مبادئ حركة التحرر وأهدافها، فمن المهم معرفة أفكارها ومعتقداتها كذلك حتى نكون على علم وبيان من مكائد أعداء الإسلام ورواد هذه الحركة ودعاتها. فإنهم من خلال الدعوة إلى هذه الفكرة يريدون تحرير المرأة وإبعادها من كل الآداب والشرائع الإسلامية من خلال الأمور التالية:

أولاً : الدعوة إلى السفور والقضاء على الحجاب الإسلامي.

ثانياً : الدعوة إلى اختلاط الرجال مع النساء في كل المجالات في المدارس والجامعات والمؤسسات الحكومية، والأسواق.

ثالثاً : تقييد الطلاق، والاكتفاء بزوجة واحدة.

رابعاً : المساواة في الميراث مع الرجل.

خامساً : الدعوة العلمانية الغربية أو اللادينية بحيث لا يتحكم الدين في مجال الحياة الاجتماعية خاصة.

سادساً : المطالبة بالحقوق الاجتماعية والسياسية.

سابعاً : التضليل بأن أوروبا وأمريكا والغرب عامة هم القدوة في كل الأمور التي تتعلق بالحياة الاجتماعية للمرأة، كالعمل، والحرية الجنسية، ومجالات الأنشطة الرياضية والثقافية وغيرها.

وليس هذا بغريب أبداً لمن تذكّر تحذير القرآن والإرشاد النبوي فيما يتعلق بأعداء الإسلام من اليهود والنصارى الذين لن يتوقفوا ولن يئسوا من مهاجمة المسلمين في دينهم وعقيدتهم. كما قال تعالى ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِيبَةَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: 120]. وقال ﷺ محذراً أمته من اتباع طريق أعداء الإسلام في الحديث الصحيح: "لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ".⁹ قال النووي شارحاً لهذا الحديث: "... السنن بفتح السين والنون وهو الطريق، والمراد بالشبر والذراع وجحر الضب التمثيل بشدة الموافقة لهم، والمراد الموافقة في المعاصي والمخالفات لا في الكفر..."¹⁰

الفرع الخامس: حركة تحرير المرأة في جاوا وشخصيات وراءها

لم تسلم جاوا ومناطق أخرى بإندونيسيا من صدى هذه الحركة وآثارها السيئة التي قد غزت العالم الإسلامي بشكل عام. وقد وصلت هذه الفكرة إلى جزيرة جاوا وتأثرت بها بعض النساء في الجزيرة وما حولها، وبذلك أصبحت المرأة المسلمة فيها ضحية أخرى من ضحايا هذه الفكرة الفاسدة التي تركت آثارها الضارة على المجتمع الجاوي والإندونيسي عامةً.

وفي الفقرات الآتية ذكر بعض النقاط المهمة المتعلقة بقضية تحرير المرأة في جاوا وتاريخ نشأتها قبل انتشارها بشكل أوسع في هذه البلاد. ويسبق ذلك بيان لتاريخ الشخصيات النسائية الجاوية التي شكلن بداية انطلاق الحركة قبل نشوء الفكرة.

⁹ رواه البخاري في صحيحه (6775)، ج22، ص298، ومسلم في صحيحه، باب اتباع سنن اليهود والنصارى (4822)، ج13، ص153.

¹⁰ النووي، شرح صحيح المسلم، المصدر السابق، ج9، ص25.

أولاً: كارتيني وجهودها في إصلاح وضع المرأة الجاوية

ولما انتشرت دعوة حركة تحرير المرأة إلى أنحاء العالم وراجت أفكارها بين المسلمين، لم تسلم إندونيسيا من أضرارها. وقد ذكرت كتب التاريخ الإندونيسي أن دعوة تحرير المرأة بدأت بعد أن اشتهرت النهضة النسائية بقيادة كارتيني (Kartini) التي كانت تنادي بإعطاء المرأة حقوقها خاصة في مجال التعليم وإنقاذها من قيود العادات والتقاليد الجاوية الصارمة. وقد تأثرت كارتيني بالأفكار والمفاهيم الغربية (الأوروبية) من خلال قرائتها للكتب الغربية التي كانت تأتينا وهي محبوسة داخل بيت زوجها.

وهذه الشخصية، وإن لم تُمثَل قدوةً نموذجية للمرأة المسلمة - إذ إن الوعي الإسلامي في تلك الفترة لم يكن ظاهراً بشكل واسع - إلا أن جهودها تركت أثراً إيجابياً في تغيير الوضع خاصة للمرأة الجاوية وإصلاح الحالة التي كانت المرأة تعاني منها جراء العادات والتقاليد الجاوية.

لقد كان لجهود كارتيني في إصلاح وضع المرأة من خلال تصحيح فهم الناس ومعاملاتهم نحو المرأة دورٌ كبير في تمهيد الطريق لرفع مكانة المرأة في جاوا خاصة وإندونيسيا عامة.¹¹ وواصلت جهودها منظمات نسائية إندونيسية بعد وفاتها وتغيرت أفكار ومفاهيمهم الناس نحو المرأة بعد أن كانت محبوسة داخل بيتها ومنزوعة الحقوق، وأصبحت تشارك الرجال في مجالات الحياة. وعلى إثر فكرة كارتيني نحو المرأة ظهرت حركات وجمعيات نسائية تواصل الفكرة وتنادي بإصلاح مكانة المرأة من خلال دعوة تحرير المرأة. لكن مع الأسف الشديد أن هذه الحركات كانت متأثرة تأثراً مباشراً بالفكرة التحررية التي يُروجها الغرب ضمن مكائد الغزو الفكري تجاه العالم الإسلامي. فنشأت بسبب ذلك حركات نسائية بعيدة عن تعاليم الإسلام وشريعته. فلا تجني الأمة من ثمار هذه الحركات إلا فساداً للقيم الأخلاقية ودماراً للكيان النسائي المسلم. وإن كانت هناك بعض المحاولات في الرجوع إلى الإسلام والأخذ بتعاليمه في الإصلاح، إلا أنها شكلت أقلية في وسط التيار الفكري الذي له أعوانه الكثيرون من الناس.

ثانياً: الحركات النسائية الإندونيسية والشخصيات الريادية

وبعد عهد كارتيني وانتشار العلم والمعرفة ظهرت جهود نسائية في دعوة إصلاح المرأة ومكانتها في المجتمع من خلال المنظمات النسائية التي تأسست في فترة ما قبل الاستقلال وبعده. ويعتبر المؤتمر النسائي الإندونيسي الذي عُقد في 22 ديسمبر 1928م بمدينة جوكجاكرتا - جاوا الوسطى - أول مؤتمر شاركت فيه منظمات وجمعيات نسائية في إندونيسيا. وكانت من رائدات المؤتمر سوياتين

¹¹ أما في مناطق أخرى غير جاوة فقد ظهرت قبل عهد كارتيني بأعوام عديدة عدّة شخصيات نسائية مشهورة شاركت في الجهاد والكفاح ضد المستعمرين أمثال مارتا كريستينا تياهاو (Martha Christina Tiahahu) من جزيرة مالوكو، وجوت نياك دين (Nyak Dhen) و جوت نياك موتيا (Cut Nyak Meutia) في آتشيه. (انظر في هذه الرسالة ص: 113)

(Soejatin)، ني هاجر ديوانتورو (Nyi Hadjar Dewantoro)، و ر.أ. سوكونتو (R.A Soekonto). تكون أعضاء هذا المؤتمر من مندوبي 23 منظمة نسائية قادمة من مختلف الولايات وبمختلف الديانات، منها إسلامية ونصرانية ولادينية. وقد ألفت خمسة عشرة رئيسة لمختلف المنظمات النسائية كلما تهن التي دار معظمها حول قضايا النساء والدعوة إلى الصحة لأجل السعي نحو مستوى أحسن لوضع المرأة في إندونيسيا.

ولأهمية هذا المؤتمر فقد جعلت الدولة يوم انعقاده - وهو الثاني والعشرون من ديسمبر - اليوم الوطني لعيد الأم الذي يحتفل بها الناس في كل عام. هذا بالإضافة إلى أن من نتائج هذا المؤتمر ظهور الصحة النسائية في الدولة للتقدم نحو رفع مكانة المرأة ودعوة المشاركة النسائية في مجالات الحياة، وتأسيس الاتحاد النسائي الإندونيسي (PerikatanPerempoean Indonesia) الذي انضمت إليه 22 منظمة نسائية، وكانت أولى رئيسته ر.أ. سوكونتو (R.A Soekonto).¹²

وكان من أهم توصيات المؤتمر نشر الوعي للمرأة والدعوة إلى رفع المستوى العلمي للمرأة والتزود بأنواع سبعة من العلم لأجل القيام بوظيفتها، وهي: (1) تدبير شؤون الأسرة، (2) العلم بتربية الأولاد، (3) الاهتمام بالمستوى التربوي للأولاد، (4) الثقافة الوطنية، (5) علم الآداب، (6) العلوم العامة، (7) وحاجات المرأة. وإذا أملت المرأة بهذه العلوم السبعة فسوف تعود فوائدها إليها لإصلاح وضع الأسرة وتحقيق الأمنية الكبيرة في أن تكون إندونيسيا دولة كبيرة، قوية، متقدمة، مثقفة، وقادرة على محاذة الدول المتقدمة الأخرى.¹³

ومما يدل على وجود الصحة النسائية في جاوا خاصة وإندونيسيا عامة ظهور المنظمات النسائية التي كانت لها آثارها البالغة في تحسين وضع المرأة ومشاركات نسوية في البلد. ومن أهم هذه المنظمات:

- 1 - فوتري ماردিকা (Poetri Mardika) التي أسست عام 1912م قبل المؤتمر النسائي الإندونيسي الذي عقد عام 1928م.
- 2 - عائشية (Aisiyah) وهي حركة نسائية مسلمة ضمن حركة التجديد الإسلامية "المحمدية" عام 1917م، وتعتبر من أقدم وأقوى حركة نسائية إسلامية في إندونيسيا قبل فترة الاستقلال.
- 3 - فوتري بودي سجاتي (Putri Budi Sejati) أسستها سياتي سونداري في سورابايا عام 1919م.
- 4 - إستري سدار (Istri Sedar) أسست في بادونج - جاوا الغربية عام 1930م

¹²Blackburn, Susan, *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 21.

¹³ المصدر السابق، ص: 35.

5- جمعية العاملات الإندونيسية (Perkumpulan Pekerja Perempuan Indonesia) أسست في جاكرتا عام 1940م.

6- الاتحاد النسائي الوطني الإندونيسي (Persatuan Wanita Republik Indonesia) أو PERWARI

7- المجلس النسائي الإندونيسي (Kongres Wanita Indonesia) أو KOWANI أسس في سولو جاوا الوسطى عام 1946م. اشتهر هذا المجلس إلى الوقت الحاضر بوصفه منظمة نسائية غير حكومية أسست تحقيقاً لتوصيات أول مؤتمر نسائي إندونيسي عام 1928م. والمجلس الآن عضو للمنظمات النسائية الكبرى الوطنية والعالمية مثل المجلس الوطني للجمعيات النسائية الإندونيسية (The National Council of Women's Organization of Indonesia)، واتحاد المنظمات النسائية في دول جنوب شرق آسيا (Asea Confederation of women's organization)، واللجنة العالمية للمرأة (International Council of Women)، والتطور الاجتماعي والاقتصادي ضمن منظمة الأمم المتحدة (UN Economic and Social Development).¹⁴

8- الحركة النسائية الإندونيسية (Gerakan Wanita Indonesia) أو GERWANI المشهورة في الخمسينات والستينات المنادية للصحة النسائية والمهتمة بقضايا المرأة الإندونيسية، وكانت لها علاقة قوية بالحزب الشيوعي الإندونيسي. وغيرها من جمعيات نسائية أخرى أسست على إثر الجمعيات والمنظمات السابقة.

ثالثاً: حركة تحرير المرأة وآثارها في المرأة الجاوية (الإندونيسية)

(أ) دوافع حركة تحرير المرأة في إندونيسيا

عرف مصطلح تحرير المرأة في إندونيسيا باسم (Emansipasi Wanita) أو Women Emancipation، ويراد به تحرير المرأة من خلال إصلاح وضعها ومكانتها والدعوة إلى مشاركتها في مجالات الحياة مثل الرجال. وقد سبق أن ذكرنا أن الصحة النسائية في إندونيسيا قد بدأت في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين خاصة في عهد كارتيني (Kartini) المشهورة في جاوا الشرقية.

وإذا كانت أهداف الصحة النسائية في بداية أمرها تحرير المرأة ورفع مكانتها من خلال منحها فرصة التعليم وإنقاذها من ظلم التقاليد والعادات (الجاوية خاصة)، فإن الأمر في هذا العصر الحديث مختلف تماماً. فقد انخرفت فكرة التحرير وتغيرت أهدافه بسبب نجاح الغزو الفكري الذي

¹⁴ يمكن التوسع في معرفة نشاطات المجلس وأهدافه في موقع الإنترنت <http://www.kowani.or.id>

تضمّنته حركة تحرير المرأة العالمية ويستخدمه الغرب للهجوم على البلاد الإسلامية من خلال نشر أفكار ومبادئ فاسدة في هذه الحركة.

ونتيجة تأثر الناس بهذه الأفكار والمبادئ وقعوا في مكائد أعداء الإسلام وتجاوزوا الحدود في مفهوم تحرير المرأة، فأروا أن المرأة لها أن تُساير الرجل في كل شيء، بحيث لا فرق بينها وبينه في جميع مجالات الحياة والحقوق الإنسانية. هذا فضلاً عن وقوع النساء في أكاذيب أعداء الإسلام وتأثرهن بالمنهج الغربي الفاسد وانبهارهن أمام حضارته الخادعة الداعية إلى الانحلال الأخلاقي والابتعاد عن الدين. فقلّدن الغرب في كل شيء وجعلنّه نموذجاً في كل الأمور المتعلقة بالحياة الاجتماعية كالعمل، والحرية الجنسية، ومجالات الأنشطة الرياضية والثقافة وغيرها من مجالات الحياة.

ف نجد من ضحايا سوء الفهم لفكرة التحررية والخطأ في تطبيقها أن المرأة اليوم تحاول أن تنهج منهج المرأة الغربية المخالفة للإسلام والبعيدة من تعاليمه وآدابه. ومن الأمثلة التي وقعت المرأة ضحيةً لفكرة التحرر الخاطئة ما يلي:

- **كشف العورة**، وهو من الأمور التي نادى بها حركة التحرر لمحاربة الحجاب الذي هو أساس كرامة المرأة في الإسلام ومن الواجبات الدينية وجزء من العقيدة الإسلامية. فشاركت المرأة في مسابقة عارضة الأزياء، والأفلام، والأغاني، والرقصات، والصور الغلافية في مجلات وصحف، وغيرها من البرامج التي تجعل المرأة سلعة تجارية رخيصة.
- **الاختلاط بين الرجال والنساء**، وهو نتيجة فكرة المساواة بين الجنسين أو ما يعرف بمصطلح (feminism) الداعي إلى مساواة الرجل والمرأة في كل شيء. فوقعَت المرأة المسلمة فريسة هذه الفكرة والتي هي أساس منهج الحياة الغربية. ومن ظواهر هذه الفكرة وتناجها العلاقات غير الشرعية بين الجنسين، انتشار دواعي الشهوة التي تؤدي إلى انتشار الزنا من خلال الصور والأفلام الخليعة، وفساد أخلاق الشباب والفتيات بسبب ظاهرة علاقة حبية مبكرة إلى غير ذلك من انحرافات أخلاقية أخرى.
- **الاغترار بالأفكار الضالّة المحاربة للإسلام**، وهذا يتمثل في ظهور بعض الدعوات والمطالبات في مخالفة أحكام الشريعة الثابتة ومحاولة إزالتها أو تغييرها بحجة أنها ليست في صالح المرأة. ومن أمثله ذلك عدم الإيمان بوجوب الحجاب والمطالبة بإعادة تفسير آيات الحجاب الواردة في القرآن والسنة، وطلب التسوية في ميراث الذكر والأنثى بدعوة عدم الإنصاف لحق المرأة، وإلغاء جواز تعدد الزوجات، ومحاربة مشروعية ختان المرأة، وطلب حق الطلاق للمرأة، وغيرها من القضايا النسائية التي يتهم فيها دُعاة تحرير المرأة بأن الإسلام يعامل المرأة معاملة سيئة. إن كل ما ذُكر سابقاً من النماذج والأمثلة التي نتجت جزاء فكرة تحرير المرأة ليس إلا أثراً من آثار الغز الفكري المتمثل في فكرة تحرير المرأة (Women Liberation) والمساواة بين الجنسين

(Feminism) والتي يستخدمهما أعداء الإسلام من اليهود والنصارى في الدول الغربية لإفساد الدين من خلال إفساد أفكار النساء المسلمات وأخلاقهن.

وتعتبر هاتان الفكرتان من أهم الأفكار التي ينادي بها أنصار حركة الإسلام الليبرالي (Islam Liberal)¹⁵ المنحرفة والمتأثرة فكرياً وثقافياً وعقائدياً بالثقافات الغربية غير الإسلامية التي تقصد الهجوم على الإسلام من خلال إفساده من الداخل أي من المسلمين أنفسهم. ولم تنزل هذه الحركة تنشر عقيدتها وتدعو الناس خاصة الشباب إلى اتباعها من خلال القيام بالمؤتمرات والكتب والمجلات وغيرها. ولعظم المساعدة المالية من المصادر الغربية التي تتلقاها هذه الحركة واستمرارها راجت أفكارها بين الجهال وضعاف الإيمان من الشباب.

(ب) آثار حركة تحرير المرأة السلبية في الفكر الديني النسوي بإندونيسيا

من خلال العرض السابق اتضح لنا خطورة حركة التحررية في الحياة الدينية لدى المجتمع الإندونيسي المسلم. وتفادياً من الوقوع في فخ دعاة هذه الحركة ومروجيها والتأثر بمبادئها وأفكارها المسمومة، فلا بد من السعي إلى صدّ هذه الحركة حتى لا تتسع دائرة انتشارها. ومن وسائل الصدّ عنها القيام بالتوعية الإسلامية وتثقيف المجتمع وتزويده بالعلوم الشرعية المبنية على الأدلة الصحيحة وبالرجوع إلى شروحات العلماء المسلمين الموثوقين بعلمهم.

ومما يدعو إلى الشعور بالقلق الشديد لدى المجتمع الإندونيسي في الآونة المتأخرة أن هناك بعض المثقفين الإندونيسيين تأثروا بأفكار حركة التحررية وقبلوا بمبادئها، بل وبدأوا ينشرونها ويروجونها وسط المجتمع، الأمر الذي أدى إلى بلبلة فكرية كبيرة في البلاد وانحراف ديني لدى بعض الناس خاصة الشباب والطلاب.

وسوف نتعرض فيما يلي لذكر بعض المؤسسات الدينية والشخصيات المشهورة التي تعتبر من أعوان الغرب ومؤيدي الفكر الغربي المنحرف والذين هم اليد الطولى لأعداء الإسلام ضد الدين الحنيف. هذا وإن معظم تلك المؤسسات وأغلبية دعاة الفكر الديني المنحرف في إندونيسيا يتلقون

¹⁵ وهو حركة دينية منحرفة تضم عدداً من الشباب المسلمين في إندونيسيا المغتربين بحضارة الغرب وثقافته. من أفكار هذه الحركة التسوية بين الديانات كلها أو ما يعرف بمصطلح (pluralism)، التفريق بين الدين والدنيا أو العلمانية (secularism)، والحرية الدينية (liberalism)، والقدوة الغربية والدعوة إليها (westernization)، تحرير المرأة (women liberation)، والمساواة بين الجنسين (feminism)، والدعوة إلى إعادة تفسير نصوص القرآن والسنة باستخدام منهج معروف بمصطلح (hermeneutics). وقد أصدر مجلس العلماء الإندونيسي الفتوى بتحريم هذه الأفكار وانحراف هذه الحركة (انظر: فتوى المجلس رقم 7/MUNAS حول (VII/MUI/II/2005) pluralism, liberalism and secularism in religion) المقرر في جاكارتا، التاريخ: 22 جمادى الآخرة 1426هـ الموافق لـ 29 يوليو 2005م.

الدعم المالي والمعنوي من قبل المؤسسات الخيرية الغربية التي لا تزال تُعَدُّ عليهم بالعطايا المالية وتموّل نشاطاتهم العلمية من كتابة البحوث والرسائل وإقامة الندوات والمؤتمرات وغيرها.

وهم – إن صح التعبير – ليسوا إلا ضحايا الغزو الفكري الذي لا يزال يهجم على كثير من البلاد الإسلامية – خاصة إندونيسيا – لكونها أكبر البلاد في العالم من حيث عدد المسلمين –. فلا غرابة أن ينصبّ تركيزهم عليها لأجل إضعاف المسلمين وصدّهم عن تعاليم الإسلام الحق من خلال دسّ الأفكار المسمومة أذهانهم.

وفي مقدمة هذه المؤسسات حركة الإسلام الليبرالي (Islam Liberal) – وقد ذكرنا بعض أفكارها سابقاً. ولهذه الحركة أنصارها الذين هم الشخصيات العلمية المشهورة في إندونيسيا والشباب المثقفون المتأثرون بثقافة غربية. وفي مقدمة هؤلاء خمسون شخصية بارزة، كما ذكرهم المؤلف بودي هاندرانتو (Budi Handrianto) في كتابه (خمسون شخصية بارزة للإسلام الليبرالي الإندونيسي: رواد العلمانية، والتسوية بين الأديان، والحرية الدينية).¹⁶

ومن بين هؤلاء الأشخاص امرأتان (د. سيتي مسده موليا وفاطمة عثمان)، وهما من رائدات دعوة تحرير المرأة، خاصة الأولى منهما. ومن ضمن أعمالهما المهمة – بالمشاركة مع أنصار الحركة الآخرين – في نشر أفكار هذه الدعوة تأليف المسودة القانونية المعاكسة – مجموع القانون الإسلامي المعروف باسم (CLD-KHI) أي (Counter Legal Draft – Kompilasi Hukum Islam).¹⁷

وقد أدّى إصدار هذه المسودة إلى ضجة كبيرة بين المسلمين في إندونيسيا لتضمنها مواداً مخالفة للشريعة وأحكاماً منحرفة عن القانون الإسلامي الإندونيسي المبني على الأدلة الشرعية الصحيحة والمذاهب الفقهية المعتمدة. وأما هذه المسودة فإنها مبنية على ستة مبادئ هي أساس الفكر الليبرالي وهي: التعددية أو التسوية بين جميع الديانات (pluralism)، والوطنية (nationalism)، والحقوق الإنسانية (human rights)، والديمقراطية (democracy)، والمصلحة، والمساواة بين الجنسين (feminism).¹⁸

ومن المواد القانونية المنحرفة التي تحتوي عليها المسودة:

ما يتعلق بأحكام النكاح، منها:

¹⁶ Handriantono, Budi, 50 Tokoh Islam Liberal Indonesia : Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme, (Al-Kauthar: Hujjah Press, 2007)

¹⁷ هذه المسودة عبارة عن قانون مكتوب مضاد للقانون الإسلامي المعتبر في إندونيسيا وهو المعروف بـ "مجموع القانون الإسلامي" أو Kompilasi Hukum Islam (KHI). أعدّ هذا القانون في الرابع من شهر أكتوبر 2004م عددٌ من أنصار حركة الإسلام الليبرالي بإندونيسيا بهدف تعديل وتجديد بعض المواد المتعلقة بأحكام النكاح، والميراث، والوقف. انظر:

Mulia, Siti Musda, Perempuan dan Hukum: Menuju hukum yang berperspektif kesetaraan dan Keadilan, Editor: Sulistiawati (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 131.

¹⁸ Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI, Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam, (Jakarta, 2004), 25-29.

- أن النكاح ليس عبادة، بل هو مندرج تحت باب المعاملات (أي راجع إلى الاتفاق بين الطرفين).
- أن الولي ليس شرطاً في صحة النكاح.
- تسجيل الزواج في المحكمة الدينية ركن من أركان النكاح.
- يجوز للمرأة أن تكون من شهود النكاح.
- المرأة البالغ عمرها 19 سنة لها أن تُزوّج نفسها.
- تجب النفقة على كل من الزوج والزوجة.
- أن تعدد الزوجات ممنوع (أي حرام لغيره - في مصطلحهم-).
- تجب العدة على كل من الزوج والزوجة، ومثله وجوب الحداد عليهما.
- النكاح بين أصحاب الأديان المختلفة جائز طالما يحقق الهدف.

ما يتعلق بالميراث، منها:

- اختلاف في الدين ليس مانعاً من موانع الإرث.
 - إن ولد الزنا يُنسب إلى أمه وأبيه إذ عُرف الأب ويرثه.
 - إن نصيب الأنثى مثل نصيب الذكر في الإرث.¹⁹
- ويظهر من هذه المواد القانونية التي أعدها أنصار حركة الإسلام الليبرالي أن معظمها - إن لم يكن جميعها - أفكار ومبادئ مخالفة للأحكام الإسلامية المبنية على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة. وقد رفض مجلس العلماء الإندونيسي هذه المسودة ومنع من نشرها بين المسلمين لما فيها من انحرافات دينية مثل تغيير أحكام الإسلام الثابتة والتلاعب بنصوص القرآن. فدعوى رفع مكانة المرأة وإعطاء حقوقها من خلال هذه المواد القانونية غير مسلم بما إذ إنها تتنافى مع الشريعة وأدلتها الثابتة. وعلى هذا فإن كل ما يخالف القرآن أو السنة من حكم أو قانون ينبغي أن لا ينظر إليه ولا يجوز الاحتكام إليه. ففي الإسلام ما يغني عن اللجوء إلى غيره من الأحكام في الشؤون الدينية.

المبحث الخامس: نماذج من سوء معاملة المرأة بسبب سوء الفهم للنصوص

لقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على أن الإسلام كرم المرأة وعظم شأنها ورفع مكانتها من خلال إعطائها حقوقها الدينية والاجتماعية، والمالية كاملةً. فلها كل ما للرجال من حقوق إنسانية، لأنهما فرعان من شجرة واحدة، وأخوان ولدهما أب واحد وأم واحدة هي حواء، فهما متساويان في أصل

¹⁹ ملخص من المصدر السابق.

وفي مساواة المرأة للرجال في التكليف والتدين والعبادة، يقول الله عز وجل ﴿إِنَّ

الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ
وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ
وَالصَّامِتَاتِ وَالْخَافِضِينَ وَالْخَافِضَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ
أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 35]، وفي التكاليف الدينية والاجتماعية
الأساسية يسوي القرآن بين الجنسين. فقد جعل الرجل والمرأة شريكين في تحمل أعظم المسؤوليات في
الحياة الإسلامية وهي مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ
وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71].

وفيما يلي ذكر بعض الأمثلة لهذه المعاملات تجاه المرأة والفتاوى الدينية التي تتسم بالتشدد عليها بسبب سوء الفهم للنصوص أو تقليدا للعادات والأعراف التي ليست من الإسلام في شيء. وسيكون التعرض لبعض هذه النماذج فيما يتعلق بكلٍّ من المرأة الجاوية (الإندونيسية) خاصة، والمسلمات في البلاد الإسلامية الأخرى عامة بشكل مختصر إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: النظرة الدونية للمرأة

ومن صورها أن المرأة الجاوية - كما هو معتقد عند الشعب الجاوي - لا تصلح أن تشارك مع الرجال في مجالات الحياة إذ لا يخرج مكانها عن ثلاثة مواضع هي المطبخ والبئر والسرير. وصنعوا في ذلك ألقاباً ومصطلحاتٍ تتضرر بها المرأة لأنها تصفها بأنها أقل شأنًا ومكانة من الرجل. فمن هذه الألقاب والمصطلحات: kanca wingking أي صاحبة للخدمة فقط)، و Sumur Dapur Kasur أي البئر والمطبخ والسرير، و Swarga nunut, neraka katut أي أن المرأة تتبع زوجها رغم أنها إلى خير (الجنة) أو شر (النار).

فكل هذه الألقاب والمصطلحات تتنافى مع ما جاء به الإسلام وتخالف تعاليمه في معاملة النساء. ذلك لأنها تدل على التفريق بين الجنسين الذي فيه جور واعتداء على المرأة وحقوقها. وقد جاء الإسلام وألغى كل المعتقدات والمعاملات السيئة ضد المرأة والتي خلفتها التقاليد غير الإسلامية. فالمرأة في نظر الشرع كائن إنساني قائم بذاته، وهي موضع للتكليف وموجه إليها الخطاب مباشرة شأنها في ذلك شأن الرجل.

أما عن نظرة بعض الناس الذين يتهمون بأن الإسلام ينتقص من شأن المرأة وينظر إليها نظرة دونية بناءً على حديث: "ناقصات عقل ودين" الذي يفهمونه فهمًا معوجًا، فإن الإسلام في ذلك بعيدٌ كل البعد. وقد بين العلماء²⁰ وشرحوا معنى هذا الحديث ما ندفع به شبهات أعداء الإسلام الذين يريدون الهجوم على الشريعة الإسلامية وضعاف المسلمين المغترين والمتأثرين بالحضارة الغربية والذين يُسيئون الظن والفهم لتعاليم الإسلام.

والتأمل لمعنى الحديث ما نصه: "...مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أُذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا"²¹ يجد أن النبي ﷺ لم يذكر هذا الوصف (أي نقصان الدين والعقل) للتحقير أو التقليل من قدر المرأة وشأنها ولم يلمهنَّ على ذلك لأنه من أصل الخلقة. وقد ذكر عليه

²⁰ منهم الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث، حيث قال: "وَأَمَّا وَصْفُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النِّسَاءَ بِنُقْصَانِ الدِّينِ لِزَكَاةِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي زَمَنِ الْحَيْضِ فَقَدْ يُسْتَشْكَلُ مَعْنَاهُ وَلَيْسَ بِمُشْكِلٍ.." (انظر: شرح النووي لصحيح المسلم، ج1، ص176) وابن حجر العسقلاني في فتح الباري وقد قال: "... وَلَيْسَ الْمَقْصُودُ بِذِكْرِ النُّقْصَانِ فِي النِّسَاءِ لَوْمُهُنَّ عَلَى ذَلِكَ ؛ لِأَنَّهُ مِنْ أَصْلِ الْخَلْقَةِ ، لَكِنَّ التَّنْبِيهَ عَلَى ذَلِكَ تَحْذِيرًا مِنَ الْإِفْتِنَانِ بَيْنَ ، وَلِهَذَا رَتَّبَ الْعَذَابَ عَلَى مَا ذَكَرَ مِنَ الْكُفْرَانِ وَغَيْرِهِ لَا عَلَى النُّقْصَانِ.." (انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج1، ص476)، والأئمة الآخرون، كما تحدث العلماء المعاصرون في شرح هذا الحديث وردوا على الشبهات التي تثار حوله.

²¹ رواه البخاري في صحيحه، باب ترك الحائض الصوم (293)، ج2، ص3.

الصلاة والسلام العلة من نقصان العقل وهي شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل. ونقصان الدين لم يكن نقصان أجر وثواب، إنما هو نقصان فعل وأداء، فقد منعها الله سبحانه وتعالى من إقامة الصلاة والصيام وهي حائض أو نفساء، فهو أمر الشارع لا دخل للمرأة فيه. لذا كان هذا النقص في التكليف، أما الثواب والأجر فمثلها مثل الرجل سواء بسواء.

وعلى ذلك لا يصح الاستدلال بالحديث عن التقليل من شأن المرأة أو التحقير من قدرتها أو الحطّ من دورها في الحياة، ومن فهم غير ذلك فقد فهم فهمًا خاطئًا. فكم من امرأة هي أفضل عند الله من كثير من الرجال، فهذه أمهات المؤمنين زوجات رسول الله ﷺ، فقد رباهن الله سبحانه وتعالى على مائدة القرآن الكريم، وكذلك الصحابيات الجليلات وغيرهن من النساء اللاتي ذكرت صفحات التاريخ فضلهن وعظم شأنهن.

ومن نماذج هذه النظرة - أي النظرة الدونية - أيضاً ما يوجد في بعض المجتمعات الإسلامية من سوء المعاملات تجاه المطلقة والأرملة حيث يُنظر إليها كما يُنظر إلى المتاع المستعمل الذي تقل قيمته عن المتاع الجديد. هذا وقد جرت بعض التقاليد بتعيين الأرملة إذا تزوجت، وتمجيد الأم المترملة إذا لم تتزوج بعد وفاة زوجها، حرصاً منها على أولادها من زوجها المتوفى، لذا فزواج الأرملة يثير في بعض المجتمعات الإسلامية العديد من علامات الدهشة، وبشكل أقل في حالة الأرملة التي ليست لديها أولاد.²²

وفي المجتمعات الإسلامية في بلاد الإسلام - ولم يسلم منها المجتمع الملايوي - أن من عادة الناس أنهم ينظرون إليها نظرة فيها ريبة، وفي كثير من الأحيان سيئة بحيث إنهم يتعبرونها امرأة تريد أن تبحث عن رجال، فتتزين من أجل جذب أنظارهم إليها. ونتيجة لذلك تتجنب النساء من التعامل معها خوفاً أو ظناً منهن أنها ستراود أزواجهن.

ومما لا يخفى أن مثل هذه المعاملات يخالف الشرع وما فعله الرسول ع وأصحابه رضوان الله عليهم، فقد تزوج عليه الصلاة والسلام من الأرملة، إلا عائشة رضي الله عنها، وتزوج الصحابة من المطلقات دون شعور بالحر، وهم الأسوة الحسنة في هذا الأمر.

هذا، وقد أباح الشرع الزواج من الأرملة فور انتهاء العدة، ومدتها أربعة أشهر وعشرة أيام لغير الحامل، ووضع الحمل للحامل. فقد قال الله تعالى بيانا لذلك في قوله ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرَوْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 234]، ولا مانع شرعاً في زواج

²² القيس، مروان إبراهيم، المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين، (المغرب: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط1، 1991م)، ص 176.

الملطقات فور انتهاء العدة وهي ثلاثة قروء لغير الحامل، ووضع الحمل بالنسبة للحامل كما قال تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، وفي آية أخرى ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4].

وأما في السنة النبوية فمن الأدلة ما روي عن فاطمة بنت قيس أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتة..، قال: فلما حلت ذكرت للنبي ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله ﷺ أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد، قال: فكرهته ثم قال انكحي أسامة فنكحته فجعل الله فيه خيرا واغتبطت".²³

ومن نماذج النظرة الدونية للمرأة أيضا ما اعتقد به بعض الناس في أن المرأة أسيرة للرجل وجعلوها عبدة ورقيقا استناداً إلى قول وارد في كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي. وقد ذكر الغزالي حديثاً قال فيه النبي ﷺ: "النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كريمته".²⁴ وقد ذكر العلماء درجة هذا الحديث وقالوا بأنه موقوف وسنده ضعيف. قال الإمام البيهقي: "روي مرفوعاً، والموقوف أصح"، فالحديث موقوف على عائشة وأسماء رضي الله عنها.²⁵ وعلى هذا فلا يجوز الاعتقاد بأنه حديث نبوي قال به الرسول ﷺ، وهذا فضلاً عن أن معناه يخالف ما ورد في الأدلة الكثيرة في تكريم المرأة ورفع درجتها، فكيف يجوز أن يقال بأنها أمة أو رقيق بسبب النكاح.

وعلى هذا يتجلى بُعد بعض التقاليد والعادات في المعاملات نحو المرأة عن تعاليم الإسلام الذي رفع مكانتها وأنصف في حقها، وصان كرامتها، وأن كل ما يخالف ما جاء به الإسلام من تقاليد الناس وعاداتهم فلا عبرة لها ولا ينبغي اللجوء إليها، إذ الاحتكام إلى الشرع خير من الاحتكام إلى التقاليد والأعراف المجافية والمنحرفة. ولا بد من الحذر والتأكد من صحة الروايات قبل الحكم على مسألة من مسائل المسلمين. فلا يجوز الاستناد إلى الأحاديث الضعيفة للدلالة على حكم من أحكام الدين. هذا لأجل أن نصوص الشريعة من التهم والشبهات التي قد تثار بسبب الجهل للأدلة الشرعية.

المطلب الثاني: حرمان المرأة من حقها في الميراث

²³ رواه مسلم في صحيحه (2709)، ج 7، ص 447.

²⁴ الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي الشافعي، إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، ج 1، ص 394. وقد ذكره البيهقي في السنن الكبرى عن أسماء بنت أبي بكر. (البيهقي، السنن الكبرى، ج 7، ص 82)

²⁵ المصدر السابق.

لا يوجد أي نظام كرم المرأة وأعطائها حقوقها كاملة كنظام أحكام شريعة الإسلام. فقد كانت المرأة في الجاهلية تورث كما يورث المتاع والأموال، وكان من مظاهر هذا الميراث أن الرجل إذا مات وكان له زوجة وأولاد من زوجة أخرى، فإن أحدهم كان يرث امرأة أبيه، وله حق التحكم فيها إن شاء تزوجها وإن شاء زوجها لغيره وأخذ مهرها، ولم يكن العرب في الجاهلية يورثون النساء، وإنما كان الميراث خاصاً بالذكر.

فجاء الإسلام وألغى كل العادات والتقاليد التي كانت تظلم المرأة وتعتدي عليها، فأعطاهما حق التملك، وأهلية التصرف في مالها، وأعطاهما حق الميراث بوصفها بنتاً أو أمّاً أو زوجة أو أختاً وغير ذلك من صلة القرابة، فقال تعالى ﴿وَالنِّسَاءُ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرٌ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 7]. وفي آيات أخرى عن أنصبة ميراثها كما ورد في سورة النساء آية 11 و 12 و 176.

لما كان المال بالنسبة للإنسان هو عصب الحياة على مرّ الأزمان، فقد تولى الله سبحانه وتعالى بنفسه قسمة الإرث في محكم التنزيل، ولم يترك ذلك الأمر إلى نبي مرسل ولا ملك مقرب، ولم يفوضه إلى أحد من خلقه؛ لعلمه سبحانه وتعالى ما للمال في نفوس خلقه من مطامع، وكم هي نفوسهم مرضى عند قسمة الأموال، فتولى سبحانه بنفسه ذلك وبين ما لكل وارث من نصيب مقدر في القرآن الكريم – كما في سورة النساء –. وأما في السنة النبوية، فقد حثّ النبي ع على تعلم علم الفرائض بقوله: "تعلموا الفرائض وعلموها فإنه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شيء ينزع من أمتي"²⁶، وفيه دلالة على أهمية هذا العلم والترغيب في تعلم الفرائض وقد اعتبره نصف العلم لأنه يتعلق بالموت الذي هو إحدى حالي الإنسان، وهذا يدل أيضاً على أهمية هذا العلم ومكانته بين العلوم الإسلامية الأخرى.

ومن هذا المنطلق فإن اللجوء إلى الاحتكام إلى أحكام الفرائض في قسمة الأموال أمر ينبغي أن يهتم به كل مسلم وأن يلتزم به طاعةً لله تعالى واتباعاً لنبيه ع. لذا فإن كل ما يخالف هذه الأحكام من عادات وأعراف الناس في مسألة الميراث منهى عنه ويجب تصحيحه. ومن نماذج الانحراف في حكم الإرث للمرأة:

أولاً: عدم توريث الأرملة وإخراجها من بين سائر الورثة بحجة أنها شخص آخر بعد وفاة الزوج وإن كان لها حق في نصف مال زوجها – كما ورد في حكم الإرث وفق العادة الجاوية التي اتخذتها الدولة قبل فترة الاستقلال (عام 1939م) قانوناً مطبقاً بين الناس.²⁷ وهذا بلا شك يخالف ما جاء به

²⁶ رواه ابن ماجه في سننه، باب الحث على تعلم الفرائض (2710)، ج 8، ص 196.

²⁷ Ningsih, Nurahayu, *Pelaksanaan Pewarisan Menurut Hukum Adat Jawa Pada Masyarakat Sebelum Pewaris Meninggal Dunia*, (Semarang: Universitas Diponegoro, MA Thesis, 2008), 24.

الإسلام حيث أعطى المرأة المتوفى عنها زوجها (الأرملة) حقها في الميراث وهو أن لها الربع مع عدم وجود الأولاد، ولها الثمن في حالة وجودهم، كما قال تعالى ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء: 12].

ثانياً: عدم إعطاء حق المرأة وفق الشريعة الإسلامية في أحكام الفرائض لعدم الاحتكام إليها واللجوء إلى القرار الشخصي بين الورثة. فتتضرر المرأة في هذه الحالة حيث تعطى غير القسمة الصحيحة المفروضة لها أي بقدر أقل من قدر الرجال من أقرباء الأب المتوفى وإن كان المفروض لها أن تأخذ حقها أكثر، كأن تكون هي الوحيدة، أي في حالة عدم وجود البنين معها، فنصيبه في هذه الحالة النصف، كقوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾²⁸ [النساء: 11].

وقد يحصل هذا عادةً بسبب الاحتكام إلى نظام الأسبقية. وفي هذا مخالفة صريحة للأحكام الشرعية، إذ إن لكل واحد حقه في الميراث بنصيب مقدّر من عند الله تعالى. ولا يعترف الإسلام بنظام الأسبقية أو لكبر السن أو غير ذلك في أحكام الميراث.

ثالثاً: منع البنت أو المرأة من حقها في الميراث بناءً على أن الزوجة هو غريبة عن الأسرة، فالزوج هو الذي سيستفيد من الميراث وليست المرأة. وأن المرأة مكفية النفقة والحاجات في دار أبيها أو دار زوجها. ولم يزل هذا ممارساً في بعض المجتمعات الإسلامية اتباعاً للعادات والتقاليد التي تتنافى مع الإسلام وتخالف أحكامها. وهذا أيضاً مخالفة صريحة نهي عنها الشرع. والحقيقة أن حق الميراث للمرأة ليس مرتبطاً بحاجة، ولو كان الأمر كذلك لحجب الشارع حق الإرث عن كل وارث يمتلك الثروات ويتقلب في أعطاف النعيم.²⁹

المطلب الثالث: منع المرأة من إتيان المسجد لصلاة الجماعة

من صور المعاملات المتشددة على المرأة وسوء الفهم لنصوص السنة النبوية منعها من ارتياد المساجد، حيث يُلزم عليها البقاء في البيت وتُحبس عن الخروج إلى المساجد لصلاة الجماعة. وسبب هذا الاعتقاد يرجع إلى اتباع تقاليد مبالغ فيها في التزمّت لم يأذن بها الشرع وإلى الغلو في استعمال قاعدة سد الذرائع،³⁰

²⁸ سورة النساء، آية: 11.

²⁹ البوطي، محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ص 199.

³⁰ ومعنى سدّ الذريعة: "حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها إذا كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى مفسدة - وإن لم يُقصد بها المفسدة". قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: والذريعة: ما كانت وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم - ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة - ولهذا قيل: الذريعة: الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو

أي لأجل سد ذريعة الوقوع في الفتنة التي نتجت من خروج المرأة من البيت تُمنع المرأة من إتيان المسجد منعاً باتاً. وهذا بلا شك يخالف قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله".³¹ وفي الحديث دليل على جواز المرأة إتيان المساجد لصلاة الجماعة وإن كان الأفضل لها أن تصلي في بيتها. يقول ابن حزم في ذلك: "...وأما النساء فلا خلاف في أن شهودهن الجماعة ليس فرضاً"، وإذا استأذنت المرأة زوجها في الخروج إلى المسجد ملتزمة بالشروط المعتبرة فإنه يأذن لها لقوله ﷺ: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"، ولقوله ﷺ: "...لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خير لهن".³²

وهناك أحاديث دلت على أفضلية صلاة المرأة في بيتها، منها: قوله ﷺ: "خير مساجد النساء قعر بيوتهن"،³³ وفي حديث آخر: "صلاتكن في بيوتكن أفضل من صلاتكن في حجركن وصلاتكن في حجركن أفضل من صلاتكن في دوركن، صلاتكن في دوركن أفضل من صلاتكن في مسجد الجماعة".³⁴ قال صاحب كتاب عون المعبود: "وجه كون صلاتهن في البيوت أفضل للأمن من الفتنة، ويتأكد ذلك بعد وجود ما أحدث النساء من التبرج والزينة".³⁵ وجملة القول أنه يباح حضور النساء للمساجد بالشروط وبيوتهن خير لهن.

ومع هذا، فقد ذكر العلماء الشروط والواجبات التي ينبغي للمرأة أن تراعيها لجوازها إتيان المساجد، منها:

(1) ألا تكون متطيبة لقوله ﷺ: "إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً". ويلحق بالطيب ما في معناه من المحركات لداعي الشهوة كحسّن الملبس والتحلي الذي يظهر أثره.³⁶

(2) أن تغض بصرها، لقوله تعالى ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ﴾ [النور: 31].

(3) أن تكون متحجبة الحجاب الشرعي، بحيث لا يكون الحجاب زينة في نفسه، ولا شفافاً ولا ضيقاً يصف البدن ولا مشابهاً للباس الرجال ولباس الكافرات.

(4) أن لا ترفع صوتها في الصلاة، لا في القراءة ولا في التأمين ولا في تنبيه الإمام إذا نسي بل تكتفي في الأخير بالتصفيق لقوله ﷺ: "التسبيح للرجال والتصفيق للنساء".³⁷

وسيلة إلى فعل الحرم. انظر الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ)، ج6، ص172.

³¹ سبق تخريجه.

³² سبق تخريجه.

³³ رواه أحمد في مسنده (25331)، ج53، ص493.

³⁴ رواه البيهقي في السنن الكبرى، ج3، ص133.

³⁵ العظيم آبادي، عون المعبود، المصدر السابق، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، ج2، ص90.

³⁶ المصدر السابق، ج2، ص88.

(5) أن تنصرف قبل الرجال، لئلا تحصل لهن مزاحمة من الرجال في الطرقات أو على أبواب المسجد. وقد ورد عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان إذا سلم يمكث في مكانه يسيراً، قال ابن شهاب: "فنرى والله أعلم لكي ينفذ من ينصرف من النساء قبل أن يدركهن الرجال".³⁸ ولقوله ﷺ: "لو تركنا هذا الباب للنساء".³⁹ وقد بَوَّبَ عليه أبو داود (باب في اعتزال النساء في المساجد عن الرجال). وفيه دليل أن النساء لا يختلطن في المساجد مع الرجال.⁴⁰

وإذا تقرّر هذا فإن منع المرأة من إتيان المسجد لشهود صلاة الجماعة لا دليل عليه وأنه خلاف للأدلة الواردة في ذلك. فإن الشرع أباح للمرأة أن تخرج من بيتها لقضاء حوائجها مع مراعاة الضوابط الشرعية، فجواز خروجها لشهود الجماعة إذا أمنت الفتنة مع الالتزام بالشروط الشرعية من باب أولى.

المطلب الرابع: تحريم إلقاء السلام على المرأة

ومن صور التشدد على المرأة كذلك أن بعضهم يحرمون إلقاء السلام عليها بل ويمنعون الرد عليهم أيضاً. إن مثل هذا التعامل يخشى أنه سيفتح باباً يدخل فيه أعداء الإسلام للطعن على الدين من خلال التهمة بأن الإسلام يعامل المرأة معاملة شديدة وغير منصفة إذ لا يباح السلام عليها أو الرد على سلامها. إن الأمر في حقيقتها ليس كما يزعمون بأن المنع مطلق وبدون قيود ولا شروط. ولأجل بيان حكم هذه المسألة نورد فيما يلي الأدلة الشرعية وأقوال العلماء فيه.

الفرع الأول: مشروعية إفشاء السلام

وقد أمر الله تعالى بإفشاء السلام، وأوجب الرد على من سلم، وجعل السلام من الأمور التي تشيع المحبة بين المؤمنين. قال الله تعالى ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِحِجَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [سورة النساء، آية: 86]؛ وقال ﷺ: "... لا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلَا أَدْلُكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ".⁴¹ قال ابن العربي: "... أن

³⁷ رواه البخاري في صحيحه، باب التصفيق للنساء (1128)، ج 4، ص 400، ومسلم في صحيحه، باب تسبيح الرجل وتصفيق المرأة (641)، ج 2، ص 407.

³⁸ رواه البخاري في صحيحه، باب مكث الإمام في مصلاه بعد السلام (803)، ج 3، ص 354.

³⁹ العظيم آبادي، عون المعبود، المصدر السابق، باب اعتزال النساء في المساجد عن الرجال، ج 2، ص 52.

⁴⁰ المصدر السابق، ج 1، ص 494.

⁴¹ رواه مسلم في صحيحه، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون (81)، ج 1، ص 180.

من فوائد إفشاء السلام حصول المحبة بين المتسلمين، وكان ذلك لما فيه من ائتلاف الكلمة لتعم المصلحة بوقوع المعاونة على إقامة شرائع الدين، وإخزاء الكافرين، وهي كلمة إذا سُمعت أخلصت القلب الواعي لها عن النفور إلى الإقبال على قائلها...⁴²

فالأمر بإفشاء السلام عامٌّ يشمل جميع المؤمنين، يشمل الرجل مع الرجل والمرأة مع المرأة، والرجل مع محارمه من النساء. فكل واحد من هؤلاء مأمور بابتداء السلام، ويجب على الآخر الرد.

الفرع الثاني: حكم إلقاء السلام على المرأة الأجنبية

في سلام الرجل على المرأة الأجنبية حكم خاص في ابتداء السلام وردّه نظراً لما قد يترتب على ذلك من الفتنة في بعض الأحيان. وفيما يلي ذكر حكم ذلك مختصراً:

• أنه لا بأس أن يسلم الرجل من غير مصافحة على المرأة الأجنبية عنه إذا كانت عجوزاً لانتفاء الافتتان بها، كما ذهب إليه جملة من الأئمة الأربعة.

• يجوز إلقاء السلام على النساء إذا كُنَّ جمعاً، أو إذا كان الرجال جمعاً كثيراً يجوز لهم السلام على المرأة الواحدة إذ لم يُخَفَّ عليه ولا عليهن ولا عليها أو عليهم فتنة، لفعله ﷺ أنه لما قدم المدينة جمع نساء الأنصار في بيت، ثم أُرْسِلَ إليهن عمر بن الخطاب، فقام على الباب فَسَلَّمَ عليهن، فرددن السلام.⁴³ في رواية أخرى عن أسماء ابنة يزيد قالت: مرَّ علينا ﷺ في نسوة فَسَلَّمَ علينا.⁴⁴

وفي الجملة أن العلماء ذهبوا إلى أن حكم إلقاء السلام على المرأة الأجنبية جائز من غير تفريق بين الشابة وغيرها بشرط أمن الفتنة بين الجنسين. كما ذهب الجمهور أيضاً إلى جواز التسليم على العجائز دون الشابات لخوف الفتنة بحق الشابات وانعدامها في العجائز. قال ابن بطال عن المهلب قال: سلام الرجال على النساء والنساء على الرجال جائز إذا أمنت الفتنة.⁴⁵

وإذا تقرّر هذا، فإن منع السلام على المرأة مطلقاً أو بحجة استعمال قاعدة سد الذرائع الذي فيه نوع من الغلو أمرٌ مخالف لتعاليم الشريعة. فلا ينبغي تعميم الحكم في منع السلام على كل الأحوال حتى مع انتفاء الفتنة. وقد بين العلماء في ذلك بيانا شافيا ما خلاصته أن إلقاء السلام لا بأس به إلا إذا أدى إلى الفتنة. أما إذا أدّى ذلك إلى حصول الفتنة ففي هذه الحالة يُلجأ إلى استعمال قاعدة

⁴² العسقلان، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المصدر السابق، ج 17، ص 457.

⁴³ رواه أحمد في مسنده (19867)، ج 42، ص 300.

⁴⁴ رواه أبو داود في سننه، باب في السلام على النساء (4528)، ج 13، ص 424.

⁴⁵ العسقلان، فتح الباري، المصدر السابق، ج 17، ص 457.

فقهية (دفع المفاسد مقدّم على جلب المصالح)⁴⁶ ، فلا يجوز حينئذ السلام ويكون محرماً، ويجب تركه للابتعاد عن المعصية. قال ابن حجر: "والمراد بجوازه أن يكون عند أمن الفتنة"، ونقل عن الحلّمي قوله: "كان النبي ع للعصمة مأمونا من الفتنة، فمن وثق من نفسه بالسلامة فليُسلّم، وإلا فالصّمت أسلم".⁴⁷

المطلب الخامس: منع النظر إلى المخطوبة

وصورة أخرى من صور التشدد في المعاملة ضد المرأة أن بعض الأسر المسلمة تمنع خاطب ابنتهم من رؤيتها أو حتى الحديث إليها في حين يسمحوا لها بالخروج للدراسة في المدارس والجامعات بل والسفر للخارج لدرجة أن كل الرجال يرونها ويحدثونها. فكيف يكون هذا جائزاً منهم بينما لا يجوز لمن يريد الزواج منها زواجا شرعياً فلا يراها إلا ليلة الدخول.

وفي هذا مخالفة صريحة للإرشادات النبوية من خلال الأحاديث الصحيحة التي بينت جواز النظر إلى المخطوبة. وقد قال ﷺ: "إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل".⁴⁸ وفي حديث آخر: "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"⁴⁹ أي أن هذا النظر أحرى أدعى لدوام المحبة والألفة.

وتتمتع للفائدة، نورد هنا آداب النظر إلى المخطوبة كما دلت عليها الأحاديث:

(1) أنه لا يجوز أن ينظر الخاطب إلا إلى الوجه والكفين بعد أن يعزم على الزواج منها مع وجود محرم.

(2) ويجوز تكرار النظر إذا دعت الحاجة حتى تنطبع الصورة الحسية في الذهن مع وجود محرم.

(3) يجوز أن تحدثه ويجوز أن يحدثها في جلسة الخطوبة والنظر.

(4) أنه لا تجوز مصافحة المخطوبة بحال لكونها أجنبية قبل إجراء العقد، والأجنبية يحرم مصافحتها

لما روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "ما مست يد رسول الله يد امرأة

قط".⁵⁰

⁴⁶ خلاف، علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص208.

⁴⁷ المصدر السابق.

⁴⁸ سبق تخريجه.

⁴⁹ رواه الترمذي في سننه، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة (1007)، ج4، ص265.

⁵⁰ رواه البخاري في صحيحه (4879)، ج16، ص339.

(5) ولا يجوز أن يجتمعا إلا بوجود أحد محارم المخطوبة، لأن الإسلام يحرم الخلوة بالأجنبية لما روى الشيخان عنه، لقوله ﷺ: " لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم"⁵¹، وفي رواية أخرى: "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان".⁵²

وإذا تقرر هذا، فلا يلجأ إلى التقاليد والعادات التي تغلو وتتشدد في أمر الزواج فتمنع الخاطب من النظر إلى المخطوبة. وقد أباح الشرع ذلك بالأدلة السابقة. هذا إذا روعيت الآداب التي ذكرناها سابقا، أما ما اعتاده بعض الناس في الخطبة من لمس المخطوبة لأجل إلباسها الخاتم أو الخلوة بها والسفر معها والذهاب والإياب، فكل هذا من سموم التقاليد الغربية السيئة التي غزت بلاد المسلمين.

51 سبق تحريجه.

52 سبق تحريجه.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، تجلّت بعض النقاط المهمة عن المرأة الجاوية المسلمة في مواجهة المعاملات الدينية والاجتماعية تجاههن وبيان وجهة النظر الإسلامية حولها. وفيما يلي ذكر أهم هذه النقاط:

- لقيت المرأة الجاوية معاملاتٍ تتّسم بالنظرة الدوئيّة نتيجة وجود بعض الأعراف والعادات، وتعاليم الديانات القديمة التي تؤثر في تكوين الأخلاق وشخصيات المجتمع الجاوي، ومن ثمّ معاملاتهم نحو المرأة.
- أنّ الدعوات التي نادى بها حركة تحرير المرأة إنما هي دعوات للانحلال والتسيب الاجتماعي والخلقي. فهي دعوة النساء إلى نبذ الحجاب الشرعي الساتر لها، الحفاظ لعفتها وكرامتها، مما سبب الإضرار بالبيت والأسرة والمجتمع.
- أنّ من أفكار حركة التحرّر التي وجدت صداها في بعض البلاد الإسلامية أمثال إندونيسيا: منع تعدد الزوجات، والتسوية في الميراث بين الذكر والأنثى. وعلى هذا، فإن إصدار مجموع القوانين الإسلامية المعروف باسم مسودة القانون المعارض لمجموع القوانين الإسلامية (Counter Legal Draft –Kompilasi Hukum Islam) من قبل أنصار حركة التحرّر بإشراف حركة الإسلام الليبرالي، أمرٌ مخالفٌ للقوانين الإسلامية المعتبرة في إندونيسيا، وما ذلك إلا ثمرة من ثمار الغزو الفكري الذي غزا بلاد المسلمين اليوم.
- لا يجوز شرعاً إصاق المصطلحات التي تحمل النظرة الدونية للمرأة، مثل المصطلحات الجاوية التي تأثرت بالعادات والتقاليد القديمة.
- أن حرمان المرأة من الميراث كما في عادات بعض الجاويين اتباعاً للعادات والتقاليد أمرٌ ينهى عنه الشرع. وقد أعطى الإسلام المرأة حقوقها كاملة، وأعطاهما نصيبها في الميراث.
- لا يجوز شرعاً منع المرأة من إتيان المسجد للجماعة بناءً على الغلو في تطبيق قاعدة سد الذرائع. وقد أباح لها الإسلام ذلك بشرط أمن الفتنة والتقيد بالضوابط الشرعية لخروج المرأة كما دلت عليه الأحاديث الكثيرة.
- ذهب العلماء إلى جواز إلقاء السلام على المرأة إذا أمنت الفتنة لفعله ﷺ. وعند عدم القدرة على الابتعاد عن الوقوع في الفتنة، فالأولى تركه.
- أن منع النظر إلى المخطوبة مخالفٌ للشرعية الإسلامية التي أباحت ذلك مع التقيد بالضوابط الشرعية، للأحاديث الواردة في أمر النبي ﷺ بذلك.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- ابن حنبل، الإمام أحمد. (1991م). مسند الإمام أحمد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. (د.ت). سنن ابن ماجه. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار الحديث، د.ط.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. (د.ت). سنن أبي داود. بيروت: طبعة دار الفكر، د.ط.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. (1414هـ). السنن الكبرى. السعودية: مكتبة دار الباز، د.ط.
- الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. (د.ت). سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- العظيم آبادي، شمس الحق. (1415هـ). عون المعبود شرح سنن أبي داود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3.
- مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري. (د.ت). صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.
- النسائي، أحمد بن عبد الرحمن. (د.ت). سنن النسائي. بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2.
- النووي، يحيى بن شرف بن مري. (1392م). شرح صحيح المسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2.

المراجع الأخرى

Biro Pusat Statistik, BPS. (2009). Statistik Indonesia: Statistical Yearbook of Indonesia. Jakarta: Badan Pusat Statistik

Blackburn, Susan. (2007). Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Departemen Agama RI. (1991). Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia. Bandung: Humaniora Utama Press.

Departemen Sosial Republik Indonesia. (2002). Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita. Jakarta: Depsos.

DPR. RI. (2004). Rancangan Undang-undang Hukum Materiil Peradilan Bidang Perkawinan. Jakarta.

Tahir, Asrafi Muhammad. (2006). Keluarga Sakinah Dalam Tradisi Islam Jawa Jogjakarta: Arindo Nusa Media.

نماذج من العادات والتقاليد الجاوية وتقييمها من المنظور الإسلامي

ملخص البحث

إن جزيرة جاوا - بإندونيسيا عاداتٍ وأعرافاً توارثها الناسُ جيلاً بعد جيلٍ يمارسون بها شؤونَ حياتهم الدينية والاجتماعية. وقد تأثرت هذه العادات والأعراف بالديانات والمعتقدات القديمة التي تركتها الحضارات السابقة في الجزيرة منذ قرون طويلة، مما أدى بالمجتمع الجاوي إلى القيام بممارسات دينية تتسم بالخلط والامتزاج بين الإسلام والديانات الأخرى. ويستهدف هذا البحث دراسة بعض العادات والأعراف في جاوا من المنظور الإسلامي. ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة أن الحضارة الجاوية القديمة وتركت للمجتمع الجاوي المسلم آثاراً سببت في وجود كثير من العادات والأعراف المتعلقة بالحياة الدينية والاجتماعية. ومن العادات الموروثة ما بقيت مسمياتها وتغيرت محتوياتها نتيجة الدعوة الإسلامية - في جزيرة جاوا - والتي اتسمت بالحكمة والمرونة والتدرج في تعريف الناس بالإسلام. وأن هناك من الناس من لا يزالون يمارسون عاداتٍ وتقاليد سابقة في شؤون الحياة والمعاملات الدينية ما يعرف باسم الديانة الامتزاجية، أي خلط وامتزاج بين الإسلام والمعتقدات الأخرى. ودلت الدراسة كذلك على أن كل عادة متمثلة في الطقوس الدينية التي يمارسها المجتمع الجاوي تُخالف ما جاء به الإسلام فهي مرفوضة شرعاً ومنهي عنها.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد.

يتناول هذا البحث نماذج من العادات والتقاليد لدى المجتمع الجاوي المسلم ودراستها من وجهة النظر الإسلامية. ويتم من خلال الدراسة إلقاء الضوء على العصور التي مرّت بها جزيرة جاوا وتاريخها، وتاريخ دخول الإسلام إليها، وظهور الديانة الجاوية الجديدة التي تشتهر باسم الديانة الامتزاجية وموقف الناس منها. كما يتناول أيضاً بياناً لأهمّ النماذج من العادات والتقاليد المتعلقة بالعبادات والعقائد والعلاقة الاجتماعية والأخلاقية في المجتمع الجاوي. ويلى ذلك بيان موقف الإسلام من هذه العادات والتقاليد من خلال ذكر وجهة النظر الإسلامية المبنية على الأدلة الشرعية.

الفصل الأول

جزيرة جاوا والمجتمع الجاوي

المبحث الأول: نبذة عن جزيرة جاوا - إندونيسيا

جاوا (Jawa) أو (Java) بالإنجليزية هي جزيرة في إندونيسيا، وتُعتبر إحدى الجزر الكبرى في أنحاء المعمورة. مساحتها 138,000 كيلومتر مربع، وعدد سكانها 132 مليون نسمة. وتعدّ جاوا - التي بها عاصمة البلاد جاكارتا (Jakarta) - أكثر الجزر اكتظاظاً بالسكان في العالم. ويبلغ مستوى الاكتظاظ 979 نسمة في كل كيلومتر مربع.¹

تنقسم جاوا إلى ثلاثة أجزاء هي: جاوا الشرقية عاصمتها سورابايا (Surabaya)، وجاوا الوسطى عاصمتها سمارانج (Semarang)، وجاوا الغربية، و عاصمتها باندونج

¹ بناءً على إحصائيات عام 2008 من قبل لجنة الإحصائيات المركزية بإندونيسيا (BPS). انظر : http://www.datastatistik-indonesia.com/proyeksi/index.php?option=com_pdd&Itemid=1 <http://www.bps.go.id> انظر أيضا على

موقع الإنترنت في: http://id.wikipedia.org/wiki/Pulau_Jawa

(Bandung). وهناك مدينتان مشهورتان تقعان في جاوا الوسطى، وهما من أهم المدن التي كانت فيها الحضارة الجاوية القديمة، مدينة جوكجاكارتا (Jogjakarta) ومدينة سوراكارتا (Surakarta). وأما مدينة جاكارتا فهي عاصمة إندونيسيا وتقع في الجزء الغربي من الجزيرة.

وأغلبية سكان جزيرة جاوا أناسٌ من قبيلة جاوا وسوندا (Sunda). وتوطن الأولى الجهة الوسطى والشرقية من الجزيرة، بينما توطن الثانية الجهة الغربية. ولهاتين القبيلتين لغتهما الخاصة يتكلم بها أصحابها. وعلى الرغم من هذا، هناك بعض الجاويين الذين يسكنون في الجزء الغربي من الجزيرة، كما أن هناك بعض السونداويين الذين يسكنون في وسط الجزيرة. وهناك أناسٌ من قبائل أخرى تسكن في جاوا أمثال قبيلة مادورا (Madura) وبالي (Bali) الساكنتين في جزء من جاوا الشرقية، وقبيلة بتاوي (Betawi) الساكنة في جزء من جاوا الغربية وجاكارتا وما حولها.

وبناءً على إحصائيات حديثة من لجنة مركز إحصائيات إندونيسيا لعام 2000م بلغت النسبة المئوية للديانات في إندونيسيا كما يلي: 88,2 % مسلمون، أي حوالي 210 مليون نسمة، و 5,87 % بروتستانت، و 1,81 % هندوسيون، و 0,84 % بوذيون، و 0,2 % من ديانات أخرى. وأما في جزيرة جاوا فإن أغلبية سكانها مسلمون، حيث تبلغ نسبتهم المئوية (93%)، وحوالي 2 إلى 3 % من سكان الجزيرة مسيحيون. أما البقية فلهم أديان أخرى كالبودية.²

وقد بلغ عدد سكان إندونيسيا في عام 2008م - على حسب تقدير لجنة مركز إحصائيات إندونيسيا - : 227,810,180 نسمة، حيث بلغ العدد الإجمالي لسكان جزيرة جاوا نفسها : 131,739,458، أي أكثر من نصف جميع سكان إندونيسيا.³

المبحث الثاني: اللغة الجاوية والسكان الجاويون

² لجنة الإحصائيات المركزية (BPS) عام 2000 جاكارتا. انظر الموقع على الإنترنت: <http://www.bps.go.id>

³ انظر الموقع الرسمي لهذا المركز: www.datastatistik-indonesia.com. يتضح من هذه الإحصائيات أن أكثر سكان إندونيسيا يقطنون جزيرة جاوا. والتفصيل لهذا العدد الإجمالي كما يلي: جاوا الغربية: 41,153,283 نسمة، و جاكرتا: 8,873,515 نسمة و يانن: 10,109,532 نسمة، و جاوا الوسطى: 32,235,768 نسمة، و جوكجاكارتا: 3,375,949 نسمة، و جاوا الشرقية: 35,991,411 نسمة. (مركز إحصائيات إندونيسيا لعام 2008م).

يستخدم الجاويون اللغة الجاوية في معاملاتهم اليومية، وهي لغة الأم لأكثر من 80 مليون إنسان في إندونيسيا وفي غيرها من بلاد أخرى⁴. لهذه اللغة أدبها الخاص الذي يرجع تاريخها إلى زمن قديم وأصبحت تعبيراً للفلسفة، والتقاليد والحضارة الجاوية الغنية. ولذلك تعدّ اللغة الجاوية لغةً مهمة في العالم وهي إحدى اللغات التي لها تأثيرٌ كبيرٌ في مفردات اللغة الإندونيسية إضافةً إلى لغات أخرى أمثال العربية، والإنجليزية، والهولندية، والفرنسية.

ومن الذين يتكلمون باللغة الجاوية أناسٌ من قبيلة جاوا، وهم الذين يسكنون في الجزء الغربي من الجزيرة (جاوا الغربية) أمثال منطقة بانتن (Banten)، خاصّة منطقة سرانج (Serang) وتنجرانج (Tangerang)، أي المناطق الممتدّة القريبة من شواطئ بحر جاوا أمثال كراونج (Karawang)، سوبانج (Subang)، إندرامايو (Indramayu)، وتشيربون (Cirebon) في جاوا الوسطى، وكذا جميع سكان جاوا الشرقية.

وبالنظر إلى تطوّر اللغة الجاوية، وخصائصها، انقسمت هذه اللغة - على حسب مراتب الناس في المجتمع الجاوي - إلى ثلاثة أنواع، الأول: لغة غوكو (Ngoko) وهي اللغة المستخدمة بين أناس يعرف بعضهم البعض، والمخاطب الذي هو أصغر من المتكلم، ولمن له مستوى أدنى في المجتمع. والثاني: لغة ماديا (Madya)، وهي أعلى مرتبة وأكثر احتراماً من لغة Ngoko. وأما الثالث فهي لغة كراما (Krama)، ولها نوعان، نوع يستخدم للغريب أو من ليس له معرفة سابقة، أو لغير الأصدقاء، ومن أكبر من المتكلم، ولمن له مستوى أعلى في المجتمع ولأجل احترام المخاطب. وآخر يسمى بكراما إنجنيل (Krama Inggil) أي العالية، وهو أعلى أنواع اللغات الجاوية، ولا يُستخدم إلا نادراً خاصة في ذكر بعض الأسماء مثل أعضاء الجسم، والأماكن، والتصرفات والأحوال والأشياء المستخدمة تجاه أناس مُحترمين وكذا للملوك والسلاطين خاصّة في جوكرتا وسورابكتا.

يتكوّن المجتمع الجاوي الرئيسي من قرية يقودها رئيسُ القرية، وتتكوّن هذه القرية من أحياء صغيرة يرأس كلّ حيّ رئيسه الخاصّ. وفي كلّ بيتٍ من بيوت الأحياء مخزنٌ للأرز،

⁴ انظر The 2008 World Factbook, United States Central Intelligence Agency, Washington, 2008 .

وانظر أيضاً الموقع على الإنترنت: http://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Jawa

وحظيرة المواشي، والبئر. ولكل حيّ مركز اجتماع الناس، ومسجد، وبعض المصليات الصغيرة، ومدرسة، وسوقٌ يكثر الناس فيه كلّ يوم الأحد.

ويقال للجايوي بوونج جووو (Wong Jowo) أو تيانج جاوي (Tiyang Jawi) الذي يشكل أكثر سكان إندونيسيا، حيث تسكن أغلبية الإندونيسيين في جزيرة جاوا، الأمر الذي دفع الحكومة الإندونيسية إلى تطبيق برنامج توزيع سكان جاوا إلى جزر إندونيسية أخرى لأجل تخفيف عدد سكان جاوا. وقد اشتهر هذا البرنامج باسم (Transmigration).

وقد بدأ برنامج التوزيع لسكان جاوا منذ القرن الثامن عشر الميلادي أثناء الاستعمار الهولندي حيث تمّ نقل بعض الجاويين إلى منطقة ديلي سردانج في سومطرة الشمالية ومنطقة لامفونج. وكذا نقل المستعمر الهولندي في هذا القرن بعض الجاويين إلى سورينام في أمريكا الجنوبية، وإفريقيا الجنوبية، وهاتي في المحيط الهادئ.

ومن الجاويين من هاجروا إلى أرض ملايو (ماليزيا) وحملوا معهم لغتهم وتقاليدهم. ولذلك توجد بعض المناطق في ماليزيا يسكن فيها الجاويون وتسمى بالقرى الجاوية. ولقد انتشر الجاويون في أنحاء إندونيسيا حتى أصبح العرق الجاوي ظاهراً في كثير من مناطق غير جاوية، أمثال: لامفونج (Lampung) (60%)، وبنكولو (Bengkulu) (25%)، وسومطرة الشمالية (يتراوح بين 15 % إلى 25 %). وفي سومطرة الشمالية - خاصةً - يتداول بين الناس اسم فوجاكسوما (Pujakesuma) والذي يراد به الولد الجاوي المولود في سومطرة. وأما وجود الجاويين في مناطق أخرى فهو نتيجة لبرنامج توزيع السكان إلى خارج جاوا من قبل الحكومة والذي قد بدأ منذ عهد الاستعمار الهولندي كما سبق ذكره.

وبالإضافة إلى انتشار الجاويين في مناطق أخرى داخل إندونيسيا والبلاد المجاورة من جزر الأرخيبيل، فقد سكن الجاويون كذلك في بلاد سورينام في أمريكا الجنوبية والتي بلغت نسبتهم المثوية قرابة 15 % من بين جميع السكان، وفي كليدونيا الجديدة، وحتى مناطق أروبا، وهولندا. ويوجد عددٌ قليل من الجاويين كذلك في منطقة غويانا (فرنسا) وفينزويلا.

والجدير بالذكر أن الجاويين الذين يسكنون في هذه البلاد لا يزالون يتكلمون باللغة الجاوية إلى هذا اليوم وإن كان الجيل الجديد منهم بدأوا ينسون اللغة وكثير منهم لا يفهمونها.⁵

ويسمى الجاويون الساكنون في شواطئ البحر الجاوي الشمالي بجاوي شاطئي (Jawi Pesisir)، بينما يقال لهؤلاء الذين يقطنون الولايات الشرقية من الجزيرة بجاوي شرقي (Jawi Ujung Timur).

وتشمل الحضارة الجاوية جميع الولايات الجاوية، غير جزء يسير من الولايات في جاوا الغربية التي لها حضارة خاصة بها، وهي حضارة القبيلة السونداوية. وتتركز الحضارة الجاوية في عدة مدن في جاوا، منها بانيوماس، جوكجاكرتا، سوراكرتا، ماديون، مالانج وكديري. وتعدّ مدينتا جوكجاكرتا وسوراكرتا أهم مراكز الحضارة الجاوية، ذلك لأنهما كانتا ضمن مملكة ماترام الإسلامية التي انهارت في عام 1830م. وسيأتي تفصيل ذلك في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: تاريخ الحضارة الجاوية ودخول الإسلام إلى جزيرة جاوا

إن الكلام حول تاريخ جاوا وحضارتها لا يكون كافياً إلا إذا تم التعرّض لمراحل تطور حضارة جاوا عبر التاريخ. وقد كتب علماء التاريخ بإندونيسيا حول تاريخ جاوا وقسموا مراحل حضارتها إلى ثلاثة عصور، وهي كالتالي:

المرحلة الأولى: جاوا في عصر ما قبل الحضارة الهندوسية والبوذية

بالرغم من قلة المصادر التي تتعرض لحضارة جاوا في عصر ما قبل الهندوسية والبوذية إلا أن علماء التاريخ توصلوا إلى أن الحضارة الجاوية في هذا العصر تتميز بأن المجتمع اعتمد في حياتهم على نظام التقاليد والتدين باللا دينية أو الاعتقاد بوجود الآلهة المختلفة (Animism)

⁵ انظر الموقع على الإنترنت: http://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Jawa وانظر أيضا:

http://en.wikipedia.org/wiki/Javanese_language

(and Dynamism)⁶. لقد كانت الحضارة الجاوية مبنيةً على هذا الأساس حيث تعلق الجاويون بنظام التقاليد واحترموها واحتراماً شديداً. ومن حيث الاعتقاد، تميزوا بتقدير أرواح الأجداد والقدامى وتقديسهم، الأمر الذي أدى بهم إلى عبادة أرواح الموتى اعتقاداً منهم بأن هذه الأرواح قادرة على حفظ حياة الأحياء.

ولأجل القيام بهذا النوع من العبادة، استخدموا في الطقوس والمراسيم الدينية بعض الوسائل أمثال فوايانجن (Pewayangan) وهو نوع من المسرحية باستخدام الصور الجلدية بأشكال شخصيات مختلفة يقوم بتحريكها شخص خبير في هذا الفن، و جاميلن (Gamelan) وهو نوع من الآلات الموسيقية، بغرض إحضار أرواح الأجداد القدامى التي يُعتقد بأنها تحفظ وترعى الأحياء. يسمي بعض علماء التاريخ هذه الديانة بالديانة السحرية (Magic Religion). واعتقدوا كذلك بأن هذه الأرواح والقوى الغيبية الأخرى هي الآلهة المعبودة التي تضرر الناس وتنفعهم .

المرحلة الثانية: جاوا في عصر الحضارة الهندوسية والبوذية

إنه مما لا شك فيه أن للديانتين الهندوسية والبوذية القادمتين من الهند أثراً كبيراً في الحضارة الجاوية القديمة. وقد انتشرت هاتان الديانتان في جاوا وتأثر الناس بهما ليس في النظام الحضاري فحسب، بل وشمل النظام الديني أيضاً. فقد أقبل الناس على هذه الديانات وأخذوا التعاليم الهندوسية والبوذية حتى أصبحوا ممن يطبقونها في معاملاتهم اليومية وعاشوا على طريقتها.

وقد تم خلال هذا العصر نقل الحروف الهندية Sanskrit (السنسكريتية) إلى الحروف الجاوية واستخدموها في التقويم الجاوي الخاص المسمى بساكا (Saka)⁷ لتسجيل الحوادث

⁶ Bakker, J.W.M, *Agama Asli Indonesia*, (Jogjakarta: Pradnyawidya, 1967), 1.

⁷ أي saka، وهي سنة جاوية خاصة بالجاويين. ويرجع تاريخ بدايتها إلى وقت تربع الملك آجي ساكا (Adji Saka) في سلطنة الهند. انظر Suwardi Endraswara، *Buku Pinter Budaya Jawa, Mutiara Adiluhung Orang Jawa*، تأليف، Gelombang Pasang, Yogyakarta، الطبعة الأولى، 2005، ص: 156

التاريخية الجاوية. كما تَمَّتْ أيضاً ترجمة كتب مهابراتا (Mahabharata) وراماينا (Ramayana)⁸ من اللغة السنسكريتية إلى اللغة الجاوية القديمة.⁹

ومما ينبغي ذكره أن تأثر الناس في جاوا بالهندوسية والبوذية سبَّب في اندماج الديانتين في الحضارة الجاوية وأصبح ديناً واحداً باسم شيوا-بوذا (Syiwa - Budha) بالرغم من أن هناك عداوةً بين هاتين الديانتين في الهند نفسها. وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على أن المجتمع الجاوي في عصوره القديمة أخذ تعاليم هذه الديانات وأدججها في حضارته الدينية الخاصة به. لذا، تميز المجتمع الجاوي القديم باعتقاد (syncretism) أو الامتزاج والخلط في الدين.

وإضافةً إلى ذلك، كان المجتمع الجاوي في هذا العصر (الهندوسي-البوذي) قد تميَّز بتقديس الملوك واعتقدوا بأنهم تولّدوا من الآلهة. وعليه، فإن الناس كانوا على خضوع تامٍّ للملوك إذا أرادوا أن ينالوا السلامة في الدنيا وما بعد الموت. وقد اندمج الدين في شؤون الملوك الأمر الذي جعل الحضارة الجاوية تعطي أهمية كبيرة للملك، والسلطة، والمملكة. فكان الملك والحياة الملكيّة قَمَّةَ الحضارة في تلك العصور.¹⁰

المرحلة الثالثة: جاوا في عصر الممالك الإسلامية

لقد اتفق علماء التاريخ على أن الإسلام انتشر في إندونيسيا عن طريق بُحَّار قادمين من بلاد الهند. وللعرب كذلك دور مهم في دخول الإسلام إلى جزر الأرخيبيل¹¹ حيث استوطنوا مناطق شاطئ البحر الهندي والتي أصبحت مع مرور الزمان مركزاً لانتشار

⁸ مهابراتا وراماينا مأخوذتان من لغة سانسكريتية (لغة دينية للهندوسيين والبوذيين، وهي إحدى اللغات الرسمية في الهند). وهما عبارة عن قصص شعرية هندية قديمة، حيث ألَّف الأولى وياسا (Vyasa)، بينما الثانية مأخوذة من كلمتي Rama و Ayana أي رحلة راما وألفها والميكي (Valmiki). المصدر: Mahabharata، لـ S Nyoman Pendit، مطبعة: PT Gramedia Pustaka Utama، جاكرتا، عام 2003.

⁹ Koentjarajakti, Professor, *Sejarah Teori Antropologi*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1992), 116.

¹⁰ Onghokham, *Rakyat dan Negara* (Jakarta: n.d.), 10.

¹¹ تسمى في اللغة الإندونيسية بـ: Nusantara. أخذت هذه الكلمة من اللغة الجاوية القديمة (Nusa) بمعنى: جزيرة، و (Antara) أي أخرى. وفي المصطلح الجغرافي التقليدي تشمل جزر الأرخيبيل حالياً جميع مناطق إندونيسيا، وماليزيا، وجزر فلبين، وسنغافورة، وبروناي دار السلام.

الإسلام. ومن ثم رحل هؤلاء العرب إلى جزر الأرخيل بُحَاراً ودعاةً إلى الإسلام في نفس الوقت.¹²

وبناءً على مقالات المؤرخين الإندونيسيين أمثال أحمد منصور سوريانغارا، فإنّ الرأي الأرجح في تاريخ دخول الإسلام إلى إندونيسيا أنه كان منذ القرن السابع الميلادي أو القرن الثاني الهجري بواسطة التجار العرب. وأيد هذه النظرية وجود المجتمع العربي في سومطرة الغربية في هذا القرن بالذات. قال ج. س. ون لوير في كتابه (Indonesia: Trade and Society): "قد تواجد مجتمعٌ عربيٌّ في شاطئ سومطرة الغربية منذ عام 674 ميلادية".¹³

وقد اشتهر بين الناس رأيُ المستشرق الهولندي سنوك هورجرونج (Snouck Hurgronje)¹⁴ أن دخول الإسلام في إندونيسيا كان في القرن الثالث عشر الميلادي أو القرن السابع الهجري بواسطة التجار الهنود المسلمين من غوجرات. وقد ذهب إلى هذا الرأي كثيرٌ من المؤرخين وإن كان رأياً ليس له قوته التاريخية إضافةً إلى أن هذا المستشرق كان مشهوراً بعدائه الصريح للإسلام. قال أحمد منصور إن الأستاذ عبد الملك كريم أمر الله حمكا (Hamka) دحض هذا الرأي وقال إنه ليس إلا محاولةً لتحريف الإسلام في إندونيسيا.¹⁵

كان المسلمون منذ القرن السابع إلى ما قبل القرن الخامس عشر الميلادي ليسوا إلا تجمّعات لا تمتلك السلطة والقوة، وإذا كانت لديهم ممالك إسلامية في هذه القرون فلا

¹² Dimeglio, R.R, *Arab Trade with Indonesian and Malay Peninsula the 16th to 18th Century*, (Oxford: Universtiy Press, 1970), 116.

¹³ Leur, J.C. Van, *Indonesia Trade and Society, in: Essay in Asian Social and Economic history*, (Bandung: Percetakan Sumur, 1960), 114.

¹⁴ سنوك هورجرونج (Snouck Hurgronje)، ولد في أوسترهوت، هولندا 8 فبراير 1857م ومات في ليدن 26 يونيو 1936. أكمل دارسته العليا في قسم اللغات السامية عام 1880 حيث أتم رسالته بعنوان "مراسم مكة". رحل إلى مكة لدراسة الإسلام واللغة العربية عام 1884م حيث درس على أيدي علماء مكة حينذاك وأسلم لأجل نيل رضاهم وغير اسمه إلى عبد الغفار. أصبح محاضراً في جامعة ليدن ومساعداً رسمياً لدى الحكومة الهولندية في الشؤون الاستعمارية. وبوصفه المستشار لدى ج ب ون هيوتس، لعب دوراً فعالاً في الشوط الأخير من حرب آتشيه واستخدم تضلّعه في العلوم الإسلامية لمساعدة التخطيط على تمزيق مقاومة شعب آتشيه ضد المستعمر الهولندي. (انظر: *Strategi Belanda melumpuhkan Islam: biografi C. Snouck Hurgronje*، لطيف الخلو، (جوكجاكرتا: مطبعة Pustaka Pelajar، ط 1، 2002م).

¹⁵ Suryanegara, Ahmad Mansur, *Menemukan Sejarah*, (Bandung: Mizan, 1999), 105.

تشمل إلا على بعض المناطق في جزيرة سومطرة. ثم إثر وجود المشاكسات داخل مملكة ماجابहित (Majapahit) الهندوسية، بدأت شوكتها تضعف وتتردى. وهذا الوضع المتردي الذي ألمّ بـ ماجابहित وأدى إلى سقوطها في عام 1518م، أتاح الفرصة للمسلمين في جاوا لنشر دينهم ونفوذهم أكثر تكثيفا في إندونيسيا، حتى وصل بهم الأمر إلى قيام مملكة إسلامية كبرى بعد أن تغلبوا على ماجابहित في مدينة ديماك (Demak) التابعة لجاوا الوسطى.¹⁶

ورد في كتاب Babad Tanah Djawi (تاريخ جاوا القديم) أن انتشار الإسلام في جاوا كان بأيدي الدعاة المشهورين باسم Walisongo أي (الأولياء التسعة). وكان لكل واحد من هؤلاء الدعاة مركزٌ يتعلم فيه الطلاب العلوم الإسلامية. يُعتبر وجودهم في هذه الفترة بدايةً للمرحلة الجديدة في جاوا واستمر تأثيرهم وسيطرتهم إلى فترة ما بعد ذلك وسميت هذه الفترة بفترة Kawalen أي فترة الأولياء.¹⁷

ولقد انتشر الإسلام خارج جاوا (أمثال سومطرة Sumatra وسلاويسي Sulawesi) بشكل سريع بسبب عدم مصادمته للثقافات الخارجية غير الديانتين الهندوسية والبوذية. هذا بخلاف جاوا التي كان الإسلام فيها في مواجهة الثقافات المختلفة والعادات المعقدة التي كان يعتنقها الأمراء والسلاطين. وبناءً على هذا، كان الإسلام في جاوا على نوعين، الأول ديانة الفلاحين (الفئة السفلى) وهي الأغلبية المتأثرة بعقائد الآلهة المتعددة واللاينية، والثاني ديانة الملوك والسلاطين المتأثرة بالهندوسية والبوذية.¹⁸

واستمرت الدعوة الإسلامية في جاوا عدة قرون ولم تنجح في التوغل إلى داخل الممالك الهندوسية الجاوية. هذا الذي أدّى بالدعاة المسلمين إلى نشر الإسلام وسط الفئة السفلى، فبدأت الدعوة بسكان شواطئ البحر حتى نجحوا في بناء مجتمعٍ جديد لهم مركزهم الخاص باسم Pesantren أي المعهد التقليدي الإسلامي.

¹⁶ الكاف، حسين محمد، الإسلام في إندونيسيا المعاصرة - دراسة موجزة ومجملّة عن الاتجاهات الإسلامية في إندونيسيا-، (مكتبة المستبصرين، مركز الأبحاث العقائدية)، ص 19.

¹⁷ انظر Santri dan abangan Jawa، لزين محترم، العدد الثالث (جاكرتا، بدون رقم الطبعة) ص 20-21.

¹⁸ Simuh, Professor, *Sufisme Jawa, transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*, (Jogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), 121.

إن السبب في قبول الفئة السفلى - وهم السكان العاديون- في جاوا للدعوة الإسلامية يرجع إلى أن تعاليم الإسلام دعت إلى أن الناس سواسية، وحاربت العقيدة الهندوسية التي حثت الناس على التفريق إلى طبقات. وعليه، فإن مجيء الإسلام أخذ بهم إلى الأمل الجديد بأنه ليس هناك فرقاً بينهم من حيث الطبقات الاجتماعية التي ليست في صالحهم. من هنا بدأت قوة الإسلام تزداد يوماً بعد يوم إلى أن أصبحت قوةً سياسيةً ضدَّ القوة الحاكمة (الهندوسية البوذية).

وبأنهيار مملكة مجاهيت الهندوسية في عام 1518م بدأ قيامُ المملكة الإسلامية "ديماك" التي جعلت الإسلام جزءاً من قوتها السياسية. وقد سُمي المؤرخون هذه الفترة بالفترة الانتقالية من فترة Kabudhan أي الهندوسية-البوذية إلى فترة Kawalen أي الأولياء - كما مر سابقاً-. ولا يعني هذا أن الناس تركوا الثقافات السابقة ورموها جانباً، بل وبقيت عناصرها مع التأثير بالإسلام والتوافق مع تعاليمه. وقد أدَّى هذا التأثير إلى وجود عقيدة جديدة هي في حقيقتها خلطٌ بين الإسلام والديانات السابقة المسماة بـ "Syncretism"¹⁹ - كما مر ذكره سابقاً -.

وإثر سقوط مملكة مجاهيت الهندوسية، قامت ممالكٌ هندوسية - بوذية صغيرة تتسلط على بعض المناطق البعيدة من مركز مملكة مجاهيت سواء أكانت في جاوى الشرقية أو الغربية. ولكنها سرعان ما تلاشت عندما هجمت عليها مملكة ديماك. ومن هذه الممالك الصغيرة: مملكة كديري (Kediri) التي استسلمت للمسلمين في سنة 1526 ميلادية، ومملكة فاسوروان (Pasuruan) التي سقطت في سنة 1546 ميلادية، وكلتاها في جاوى الشرقية.

وفي جاوى الغربية قامت مملكة فاجاجاران التي تحالفت مع البرتغال عند ما اشتعلت نار الحرب بينهم وبين المسلمين وغلب عليهم المسلمون تحت زعامة سلطان رادين فتح الله في سنة 1527 ميلادية.²⁰

¹⁹ ويسمى في اللغة الإندونيسية بإسلام كجاوين (Islam Kejawen)، المصدر السابق.

²⁰ Poesponegoro, et al. *Sejarah Nasional III*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 90-93.

لم تَدُم مملكة ديماك متسلطة على جاوا إلاّ مدة قصيرة (حوالي 36 سنة). وتفرقت مملكتها إلى عدة ممالك صغيرة ومحدودة أمثال مملكة جفارا، ومملكة تشيربون، ومملكة بانتن (Banten)، وغيرها مغبّة المنازعات الداخلية والمنافسات لأجل السلطة.

وقد ذكرت كتبُ التاريخ القديمة أسماء الملوك الذين حكموا مملكة ديماك، منهم - على أشهر الأقوال - رداين فتاح (Raden Patah)، و فانجران سبرانج لور (Pangeran Sebrang Lor)، وبانجران ترنجانا (Pangeran Trenggana)، وسوسوهونن براوا (Susuhunan Prawn).²¹

وإلى جانب مملكة ديماك الإسلامية، هناك ممالك إسلامية أخرى في جاوا، منها مملكة فاجانج (Pajang) عام (1568-1586م) في سوراكارتا (Surakarta)، ومملكة ماترام (Mataram) الإسلامية التي لها النفوذ الواسع في جاوا والمناطق الشرقية، وسيطرت على الممالك الإسلامية الأخرى الصغيرة، ومملكة بانتن (Banten) عام (1556م-1580م) في جاوا الغربية.²²

المبحث الرابع: عادات وتقاليد المجتمع الجاوي

المطلب الأول: تقاليد دينية عامة للمجتمع الجاوي القديم

المجتمع الجاوي أو الشعب الجاوي هم الذين يستخدمون اللغة الجاوية - بلهجاتها المتنوعة - في معاملاتهم اليومية عبر الأجيال. والجاويون هم الذين يقطنون مناطق جاوا الوسطى والشرقية والآتون منهما. لم تختلف أصول الشعب الجاوي عن بقية الشعوب الإندونيسية الأخرى في شبه جزيرة Melaka (ملاكا)، وجزيرة Kalimantan (كلمانتان)، وجزيرة Sumatra (سومطرة)، و Sunda (سوندا). إن الإنسان الجاوي الأول كان من جاوا الشرقية

²¹ Graff, Dr. H.J et al, *Kerajaan Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram*, (Jakarta: PT Grafiti Press, 1985), 41-42.

²² المصدر السابق

والوسطى بناءً على الأحافير التي عثروا عليها في مناطق جاوا الشرقية والوسطى حول نهر Solo (سولو). ومن هذا المنطلق رأى الباحثون أنّ هاتين المنطقتين (جاوا الشرقية والوسطى) هما المنطقتان اللتان لهما حظٌّ أكبر في وجود العادات والتقاليد الجاوية وسط المجتمع الجاوي.

والكلام حول تقاليد وعادات المجتمع الجاوي يحتاج إلى ذكر العصور التي مرّ بها. ذلك لأن تاريخ جاوا له ثلاث فترات زمنية هي: فترة ما قبل عصر الهندوسية-البوذية، وفترة سيطرة الهندوسية-البوذية، وفترة ما بعدها.

كان المجتمع الجاوي في فترة ما قبل دخول الديانتين الهندوسية والبوذية على عقيدة حيويّة المادّة أو "Animism"²³. وهي نوع من الاعتقاد بأن للجسمادات والنباتات والحيوانات، وكذا الناس بأنفسهم أرواحاً حيّة. وهذه هي ديانة جاوا الأولى حيث اعتقد الناس بأن لكل ما يتحرّك روحاً وقوّة غيبية إما صالحة وإما شرّيرة. وإلى جانب هذه الأرواح الموجودة، اعتقدوا كذلك بأن هناك روحاً مسيطرة على كل الأرواح وأقوى من الإنسان نفسه. ولأجل الابتعاد عن شرور هذه الأرواح، قام الناس بعبادتها عن طريق القيام بأنواع من الطقوس التي قدّموا فيها بعض الهدايا إليها.²⁴

من هنا كان الشعب الجاوي يقومون بطقوسهم الدينية طلباً لسلامتهم من الأرواح الشرّيرة. إضافة إلى ذلك طلبوا البركة منها والرجاء من عدم الوقوع في شرّها. ولأجل هذا، بنوا الأنصاب التذكارية من الأحجار الكبيرة وجعلوها مكاناً للعبادة ولتوقير آبائهم الأوّلين وكذا لدفع أضرار الأغوال.²⁵

وأما فترة الديانة الهندوسية والبوذية فقد مارس فيها الجاويون التقاليد التي نبعت من تعاليم هاتين الديانتين. من أهمّ هذه التقاليد "الطقوس الدينية" التي قاموا بها لنيل البركة والسلامة من الآلهة. وفي عصر مملكة مجابھيت أعطى الناس اهتماماً كبيراً لهذه الطقوس،

²³ و هي الاعتقاد بوجود الأرواح وأن أي نظام حي أو كائن أو حتى المواد الجامدة أحياناً تمتلك نوعاً من الروح. (كتاب Buku

Pinter Budaya Jawa، صفحة: 77).

²⁴ Kuncoroningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, (Jogjakarta: Jambatan, 1945), 103.

²⁵ , (Jakarta, 1953), 10.II *Sejarah Kebudayaan Indonesia* Priyohutomo,

وبنوا من أجل ذلك معابد وهياكل قاموا برعايتها وعبدوا فيها آبائهم الأولين من الملوك. ومن أمثلة طقوسهم الدينية قيامهم باحتفال يوم الحصاد لحقل الأرز حيث قدّسوا إلهة "Sri" لأجل نيل بركتها. وقد قيل إن هذه الإلهة ماتت بسبب تقديمها للقربان فنبتت من أشلائها أنواع من النباتات الرئيسة منها الأرز. لذا، قام الناس في جاوا بهذه المراسيم توقيرا وتعظيما لها ولأجل الحصول على الحصاد الجيد.²⁶

ولقد ترسّخت عناصر هذه التقاليد الدينية وأمثالها التي كانت شائعة في العصور الغابرة بالمجتمع الجاوي القديم وقام الناس بالمحافظة عليها. لذا، بالرغم من قدّم هذه التقاليد أي منذ دخول الديانتين السابقتين قرابة ألفي عام، إلا أن الناس في جاوا لا يزالون يمارسون بعض المراسيم الدينية القديمة أمثال تقديم رؤوس الجاموس للقربان، وتقديس أرواح الأموات وغيرها، حتى بعد دخول الإسلام وانتشاره في الجزيرة.

وبسبب ترسّخ عناصر الديانة الجاوية القديمة في نفوس المجتمع الجاوي، ثم مجيء الديانتين الهندوسية والبوذية، كان انتشار الإسلام في جاوا متأثراً إلى حدٍ كبير بالاعتقادات التي سبقته. فحصل الامتزاج بين هذه الاعتقادات ونتجت من ذلك ظاهرة الإسلام المخلوط بالديانة الجاوية القديمة وكذا الهندوسية والبوذية. ويسمى هذا في المصطلح الجاوي بـ (Islam kejawen) أو ما اشتهر باسم "الديانة الامتزاجية/التوفيقية" أو باللغة الإنجليزية syncretism. وسيأتي بيان ذلك بشيء من التفصيل في المبحث الآتي.

المطلب الثاني: الديانة الامتزاجية أو التوفيقية (syncretism) ونشأتها في جاوا

هناك أمران ينبغي ملاحظتهما عند الحديث عن دخول الإسلام إلى جاوا، أولاً أن العالم الإسلامي وقتئذٍ شهد الانحطاط والتدهور سياسياً ودينياً. ففي المجال السياسي كان تزامن ذلك مع انهيار الخلافة العباسية عام 1258 ميلادية وسقوط الدولة الإسلامية في الأندلس عام 1492 ميلادية. أما في مجال الفكر الديني فقد وقع المسلمون في التراجع الديني حيث توقفت حركة العلم وقلّ ظهور العلماء في مجالات العلم كما كان الوضع في القرون السابقة.

²⁶ Hadiwijono, Harun, *Konsepsi tentang Manusia dalam kebatinan Jawa*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1983), 21.

ونشأ حينذاك رأيي بأن باب الاجتهاد مسدودٌ بحيث أصبح الناس مقلّدين لمن سبقوهم، وبدأت حركاتٌ دينية منحرفة تنتشر وسط المسلمين.

وثانياً أن المجتمع الجاوي قبل دخول الإسلام إلى جزيرة جاوا قد ترسّخت في نفوسهم أنواعٌ من الاعتقادات بتأثير الهندوسية والبوذية، وكذلك الاعتقادات الجاوية القديمة (الاعتقاد بالأرواح أو Animism) وغيرها. ولهذا، لما دخل الإسلام إلى جاوا وانتشر فيها حصل صراعٌ بين الإسلام والاعتقادات السابقة. ونتج من ذلك ظهورُ فئتين في قبول الإسلام. الفئة الأولى هي التي قبلت الإسلام مطلقاً وتركّت الاعتقادات القديمة، والفئة الثانية هي التي قبلت الإسلام وفي نفس الوقت أبقت العقائد السابقة. هذه هي الفئة التي خلطت ومزجت الاعتقادات القديمة بتعاليم الإسلام. وعلى هذا، كثيراً ما يُرى في معاملات المجتمع الجاوي اليومية بعضُ الكتابات، والعادات، والاعتقادات التي اختلطت فيها العناصرُ الإسلامية والاعتقادات القديمة.

وبناءً على أحوال المجتمع الجاوي في قبول الإسلام، يمكن القول بأن انتشار هذا الدين في جزيرة جاوا (وكذلك في جزر إندونيسيا الأخرى) تميّز بقبول الإسلام وما استقرّ بين الناس من عقائد قديمة دون رفض تلك الاعتقادات القديمة والمعاملات الدينية المحلية وإزاحتها من المجتمع.²⁷

إن هذه الظاهرة (الاختلاط والامتزاج بين الاعتقادات) لا شك أنها تركت أثراً سيئاً نشأ بسببه دين يسمى بالدين الامتزاجي بين الإسلام والعقائد القديمة، الأمر الذي أدّى إلى الخلط والتشويه في تعاليم الدين. فلا يُعرف ما هو من تعاليم الإسلام وما هو دخيلٌ عليه من اعتقادات قديمة. هذا في جانب، وفي جانب آخر كان هذا سعيّاً قام به دعاةُ الإسلام (المبليغون) لأجل جذب الناس إلى الدخول في الإسلام بطريقة حكيمة حيث قبلَ الناسُ الدينَ الجديد بسهولة وبدون منازعة.

المطلب الثالث: مواقف الناس من ظاهرة الدين الامتزاجي (syncretism)

²⁷ Azra, Ayzumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1983), 35.

اختلفت مواقف المسلمين من ظاهرة الدين الامتزاجي بين الإسلام والاعتقادات الجاوية قبل مجيء الإسلام. وانقسموا في قبول هذه الظاهرة إلى ثلاث مجموعات، الأولى هي المجموعة التي تحاول تطبيق شريعة الإسلام وتعاليمه بشكل واضح وتُحذّر من الوقوع في العقائد القديمة والعادات المحلية التي قد تحتوي على الأعمال الخرافية والشركية. وترى هذه المجموعة أن الإسلام - من خلال القرآن والسنة - يُدبر شؤونَ حياة الإنسان من كل جوانبها. وعليه، فإن كل ما ليس من الإسلام ولم يرد في القرآن ولا في السنة فلا يجوز فعله وينبغي تركه.

والمجموعة الثانية هي الوسطية، أي هم الذين يرون أن دعاة الإسلام ينبغي أن يسلكوا في دعوتهم للناس إلى الإسلام طريقةً حكيمة أي بالحكمة الحسنة. لذا، حينما يواجهون المجتمع الجاوي الذي ترسّخت فيه العقائد والعادات القديمة لا بدّ لهم أن لا يستخدموا الشدة والغلظة في الدعوة لئلا يفرّ الناس منهم. فالذين على هذا الرأي يُيقنون بعض الأعمال في المعاملات الدينية ويغيّرون المحتوى أو يُدخلون عناصر الإسلام فيها ويتركون الاسم أو المظهر السابق.

أما المجموعة الثالثة فهي التي قبلت هذا النوع من الدين (الامتزاجي) مطلقاً. وانقسم الناس في هذه المجموعة إلى فريقين، الفريق الأول هم الذين على علم بأنواع من الاعتقادات ومع ذلك يرون أن كل الأديان وجميع الاعتقادات لها هدفٌ واحد. فليس من الخطأ أن يأخذ الإنسان باعتقاد الآخرين لأجل التقرب إلى ربه. فيجوز للهندوسي مثلاً أن يقوم بالطقوس الدينية البوذية، أو أن يمارس النصراني تقاليد الديانة الطاوية، أو أن يقوم المسلم بعبادة ذات شكل من الاعتقادات القديمة. والفريق الثاني هم الذين ليس لهم علم كافٍ بالإسلام، فلا يستطيعون التفريق بين ما هو من الإسلام وما جاء من العادات المحلية. فاختلطت وامتزجت عندهم الاعتقادات ويصعب تمييزها إلا بدراسة معمّقة، ويظنون أن العادات المحلية جزء لا يتجزء من الدين.

المطلب الرابع: نماذج عامة لتقاليد المجتمع الجاوي²⁸

²⁸ Purwadi, Dr. M.Hum, *Upacara Tradisional Jawa*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 130-135.

هناك أنواع مختلفة من العادات والتقاليد الدينية يقوم بها المجتمع الجاوي في معاملاتهم الدينية اليومية. وتشمل هذه العادات دائرة حياة الإنسان بدءاً من الولادة إلى الوفاة وكذلك الجوانب الاجتماعية التي نالت اهتماماً كبيراً من المجتمع. فلكل مرحلة وحادثة في الحياة طقوسها الدينية الخاصة التي يقوم بها المجتمع الجاوي على حدة. وفيما يلي ذكر نماذج العادات والتقاليد الجاوية عموماً، والتي تبدأ من مرحلة الجنين إلى الوفاة.

النموذج الأول: ما يتعلق بالولادة وتربية الأولاد

التبني أو ما يسمى في اللغة الجاوية بمبوبو (Mupu)، يفعله الجاويون رجاء حصول الحمل للمرأة التي تأخذ ولداً من أسرة أخرى خاصة من الأقرباء حتى تُعرف سلالته وسيرته. ويُشترط للمرأة التي تود أن تُرزق بولد - قبل أخذ ولد التبني - أن تأخذ حزمة من الموز الملكي (Raja) بناءً على الاعتقاد الساري بأنها إذا أكلت الموز يكون ذلك سبباً للحمل حتى لا تحتاج إلى التبني.

ومن اعتقادات الجاويين أن المرأة أثناء حملها إذا يُرى من وجهها أنه نظيف وواضح كما هو الحال قبل فترة الحمل يعتقدون أن المولود سيكون ابناً. وإذا كان العكس، فسوف يكون المولود بنتاً.

ومن الطقوس التي يقومون بها أثناء الحمل ما يسمى بـ "ميتوني" Mitoni و "تنكبان" Tingkeban. أما الأولى فهي حفلة تحتفل بها أسرة المرأة بمناسبة مرور الحمل بسبعة أشهر. فتقوم الأسرة عادة بإعداد حبة نارجيل مرسوم عليها صورة الملك والملكة من حكاية هندوسية قديمة، وذلك رجاء أن يولد الجنين حاملاً صفة خلقية جميلة لهاتين الشخصيتين. وأما الثانية (تنكبان) فهي عادة تقوم بها الأمهات بغسل المرأة الحامل لسبعة أشهر وتتقدمهن الأكبر سناً من الأمهات باستخدام الماء المخلوط بأنواع مختلفة من الزهور. وأثناء الاغتسال تلبس الحامل الإزار وتغيره سبع مرات.

ومن عرف المجتمع الجاوي أيضاً أن الزوج يرجو أن يكون الولد الأول ذكراً لا أنثى اعتقاداً منه أن الولد الذكر هو الذي يستطيع أن يقوم برفع مكانة الأبوين عندما يكبر

ويصبح ناجحاً في مجتمعه. ولأجل هذا، من عادة الزوج أن يكثّر من الدعاء أثناء حمل زوجته سائلاً الرب أن يولد الجنين ذكراً.

يقوم الجاويون بأنواع من ولائم تسمى بـ"سلامتان" Selamatan احتفالاً وتعبيراً للشكر والسعادة من الأسرة التي رزقت بمولود جديد. ومن هذه الولائم أن الأسرة بعد أن يولد الجنين، تقوم بحفلة تسمى بـ"بروكوهان" (Brokohan) وهي حفلة تُعقد فيها الأسرة مأدبةً تتكوّن من الأزر وأنواع مختلفة من الإدام. وإذا بلغ عمر المولود خمسة أيام، تقوم الأسرة بعادة "سفاسران" Sepasaran وهي عبارة عن حفلة تشبه "بروكوهان" إلا أن الفرق يكون في قصّ جزء يسير من شعر الصبي وتسميته.

وإذا بلغ عمر الصبي خمسة وثلاثين يوماً تعقد حفلةً أخرى تشبه الحفلتين السابقتين وتسمى بـ"سلافانن" Selapanan. ومن الطقوس التي تقام في هذه الحفلة إعداد مأدبة وقصّ جميع شعر الصبي لأجل أن ينبت الشعر بعد ذلك بكثافة. وتعقد الأسرة عادةً نفس الحفلة في كل خمسة وثلاثين يوماً بإقامة وليمة ومأدبة يُدعى إليها الأقارب والجيران.

وهناك حفلة أخرى أكبر من الحفلات السابقة، وهي عند بلوغ الصبي عمر 245 يوماً حيث تقام حفلة "Tujuhlapanan" وفيها تطأ قدما الصبي الأرض لأول مرة وتعدّ الأسرة حظيرةً مزينةً بأشكال معينة. وإذا كان الصبي ولداً، فتوضع في الحظيرة أنواع من الألعاب وآلات الكتابة. ويُعتقد أنه إذا أخذ الصبي آلات الكتابة فسوف يصبح في المستقبل كاتباً، وإذا أخذ الكتاب فسيكون محباً للقراءة، وإذا أخذ قلادة ذهبية فسيكون من الأغنياء، وهكذا. ثم يُحمل الصبي ويمرّ على الأدراج المصنوعة من شجرة قصب السكر بمساعدة والديه. وتلي هذه الحفلة حفلة ساووران دويت (Sawuran duwit)، وهي حفلة نشر العملات النقدية وسط الزوار والأولاد الصغار والحاضرين لأجل نيل البركة من الحفلة. وعندما يبلغ الصبي سنّ المراهقة، يحين آنذاك وقت ختانه حيث يؤخذ به إلى الطبيب. ويقول الوالد عند دخوله إلى غرفة الختان "Laramu tak sandang kabeh" (آلامك أحمّلها جميعاً). وتسمى هذه العادة بديتياكثي (ditetaki) أو سنة (Sunat).

النموذج الثاني: ما يتعلق بالخطبة والزواج

من عادة الجاويين المتعامل بها في الخطبة، أن والد العريس يرسل رسالةً إلى أسرة العروس طالباً منها تزويج البنت لولده. وإذا وافقت أسرة البنت على الطلب، ترسل رسالة الجواب تدعو فيها أسرة الولد أن تأتي وتزور أسرة البنت لأجل بيان الأمور التي تتعلق بالخطبة واستعدادات الزواج.

وتحمل أسرة الولد وقت مجيئها إلى أسرة البنت طقمًا من الأشياء الثمينة الموضوعة على الطبق المغطى (غالباً تتكوّن من المجوهرات والملابس وكذا الخاتمين للعروسين فيما بعد) تسمى بيننجست (Peningset) أي رباط علامةً على أن الخطبة تمت رسميًا.

ومن العادات في حفلة الزواج لزوم اختيار "الأيام الحسنة" (Hari baik) الذي يتم باستشارة الخبير في حسابات الأيام الحسنة بناءً على كتاب حسابات الأيام والتكهنات الجاوية المسماة بريمبون جاوا (Primbon Jawa)²⁹. وبعد أن يتم الاختيار وقبل حفلة الزواج بشهر تُجرى للعروس عمليّة الإعداد الجسمي حيث يتم تدليك جسمها وشرب بعض العقاقير العشبية لأجل تقوية جسمها ورصانته وإصلاح رحمها رجاء حصول الولد بسهولة. وقيل إقامة المخيم لحفلة الزفاف يقوم الناس بمأدبة يحضرها العدد الوفير من الأشخاص (من ثلاثة إلى تسعة أشخاص)، ويرأسها سيد القوم طلباً لنجاح الحفلة وسلامتها. وفي نفس الوقت تُنشر الزهور على أماكن معينة مثل ساحة البيت، والحمام، والمطبخ، وخزانة الأرز، وفي مفترق الطرق والجسور القريبة من البيت. وكذا يوضع طبق من الأزهر والدجاج المشوي فوق سطح البيت مع تزيين البيت بأشياء من أوراق شجرة النارجيل وقصب السكر وغيرها وتُعلّق على مصراعي الباب حبة النارجيل وحزمة من الموز الملكي شعاراً للوضع الملكي.

وهناك طقوس يقوم بها الجاويون قبل عقد النكاح، منها عادة غسل العروسين وتسمى بسرامان (Siraman) وعادة لقاء الأسرتين في ليلة قبل حفلة الزفاف وتسمى بميدوداريني (Midodareni)، أما الأولى فهي عادة غسل العروسين بالماء المخلوط بأنواع من

²⁹ وهو كتاب يحتوي على التكهنات الجاوية المبنية على التقويم الجاوي القديم. ويوجد عددٌ من المؤلفات حول الكتاب والذي يتضمن معظمها على موضوعات في حسابات الأيام والأسماء، وتكهنات الزواج، والحظوظ، وطبائع الإنسان وغيرها من المعتقدات الجاوية القديمة. انظر: *Kamus Lengkap Jawa Indonesia* تأليف: Sutrisno Sastro Utomo، مطبعة Kanisius، عام 2007، ص: 524).

الزهور. وتقوم برش الماء على العروسين الأمهاتُ قائلات: "عسى أن تكون حياتكما سليمة". وتعقب هذه الطقوس مآدبة يأكلها الحاضرون. وأما الثانية فهي عادة يلتقي أعضاء الأسرتين في ليلة قبل حفلة الزفاف حيث يتكلمون فيما بينهم ويأكلون بعض الأطعمة حتى منتصف الليل.

وفي وقت عقد النكاح الذي يُعقد غالباً في الصباح، يؤتى بسيد القوم مع موظفيه لإجراء عملية العقد. ويتم من خلال العقد لبس الخاتمين للعروسين وبيان سيد القوم بأن العقد تامٌ وصحيح، وأصبح العروسان زوجين شرعيين. وبالرغم من أن هذه العملية هي أهم جزء من مراحل الزواج حيث يتم العقد شرعاً، إلا أن الناس يهتمون أكثر بلقاء العروسين في طقوس تسمى بتيمو (Temu) أي (لقاء) وهي حفلة يلتقي فيها العروسان ويحضرها الحاضرون من جميع أعضاء الأسرة. ثم يجلس العروسان جنباً إلى جنبٍ أمام الناس وعلى المنصة وتجري طقوس أخرى منها:

أن العريس يؤمر بوطء بيضة الدجاج الموضوعة على الأرض حتى تنكسر، ثم تأتي العروس بغسل رجل العريس وهي جالسة القرفصاء أمامه. ثم يجلس العروسان على كرسيين متجاورين وتأتي أم العروس بغطاءٍ تضعه على كتف العروسين قائلة "الآن أصبح لي ولدان". أما والد العروس فيجلس على الأرض ويأتي العروسان إليه ليجلس كلٌ واحد منهما على فخذه وتساءله الوالدة: "أيهما أكثر وزناً؟" ويجيب الوالد: "كلاهما نفس الوزن". ويأتي ذلك جلوسُ العروسين على الكرسي - العريس على الجهة اليمنى والعروس على الجهة اليسرى - وتأتي سيدةُ القوم بقماشٍ فيه المجوهرات ومبلغ المهر لتفرغها على المنديل الذي تحمله العروسُ في يدها ويشاهد ذلك جميعُ الحاضرين. وفي آخر هذه الطقوس يذهب العروسان إلى والديهما ويسجدان أمامهما، وتسمى هذه العادة نجابكتن (Ngabekten).

النموذج الثالث: ما يتعلق بالوفاة

وفيما يتعلق بالوفاة، يعتقد الجاويون (خاصة هؤلاء الذين لهم اعتقاد قديم) أنه ينبغي أن يُلبس الميت لباساً كاملاً ويوضع معه "الخنجر الجاوي" (Keris). ويوضع الميت في النعش الخشبي -الذي سيُدفن في اللحد- ويُحمل على حامل خشبي يقال له بندوسا (Bendosa).

وقبل أن يُحمل الميت إلى المقبرة، يقوم الجاويون بطقوس بروبوسان (Brobosan) حيث يمرُّ أعضاء أسرة الميت تحت النعش بدءاً من الكبار إلى الصغار. ومما يُعتاد أيضاً عند المجتمع الجاوي بعد وفاة الميت بفترات معينة إقامة الولائم (المآذب) يُدعى إليها الأقارب والجيران حيث يقرأون فيها بعض الأدعية ويأكلون أنواعاً من الأطعمة المجهّزة. تقال هذه العادة بسلاماتن (Selamatan) وتقام حين وفاة الميت، وبعدها بفترات معينة مثل سبعة أيام، وأربعين يوماً، وسنة ، وستين، وألف يوم. ويعتبر الاحتفال بمرور وفاة الميت ألف يوم آخرَ مأدبة حيث يُعتقد أن روح الميت لا يعود لزيارة أسرته إلا في كل سنة عند ليلة عيد الفطر. لذا، يقوم المجتمع الجاوي عادةً بتنظيف البيت وتزيينه قبل حلول عيد الفطر اعتقاداً منهم بأن أرواح الموتى ترتاح وتسعد حين ترى أن الأحياء يعيشون في سعادة ونظافة.

الفصل الثاني

العادات والتقاليد الجاوية في مجال العبادات والعقائد

المبحث الأول: المجتمع الجاوي وحياتهم الدينية

ويقصد بالجاوي – كما ذكره الخبراء في التاريخ الجاوي أمثال ماقنس سوسينو Magnis Suseno³⁰ وكونتشارانجرات Koentjaraningrat³¹ – هو من لسانه لساناً جاوي أي ناطق باللغة الجاوية كلغته الأصلية ومواطن أصلي في الجزئين الوسطي والشرقي من جزيرة جاوا. وقد قسم علماء التاريخ الجاوي طبقات المجتمع الجاوي من الناحية الاجتماعية إلى ثلاث طبقات. الطبقة الأولى وهي الطبقة السفلى وتسمى بـ *wong cilik* (أو القوم الصغار، ويراد بهم الفلاحون وهؤلاء الذين يتقاضون أجوراً قليلة. والثانية، وهي طبقة المتعلمين ويقال لهم *Kaum priyayi* وهم الموظفون والمتقنون. أما الطبقة الثالثة فتتمثل في الأسرة الملكية وتسمى بـ *Ningrat*.³²

وهناك تقسيم آخر إلى جانب التقسيم من الناحية الاجتماعية، وهو تقسيم المجتمع الجاوي من الناحية الدينية. فقد قسم كتاب التاريخ الجاوي المجتمع الجاوي من هذه الناحية إلى قسمين كبيرين، الأول المسلم ديناً والجاوي سلوكاً وعقيدةً، ويسمى بجـاويين

³⁰ هو الأستاذ الدكتور فرانس ماقنس سوسينو، شخصية كاثوليكية وخبير في علوم جاوا. ولد في ألمانيا في 26 مايو 1936. قدم إلى إندونيسيا عام 1961م وعمره 25 عاماً لتعلم الفلسفة والبيولوجيا بجوكجاكارتا، وتحسب بجنسية إندونيسية عام 1977. درس اللغة الجاوية وبرع فيها، وأصبح خبيراً من خبراء جاوا وعاداتها. ألف عدداً من الكتب التي تناولت جاوا وما يتعلق بها من فلسفة وتاريخ. من أهم مؤلفاته: *Etika Jawa* و *Etika Politik* والتي يرجع إليها ويستفيد منها الطلبة في بحوثهم. وهو أيضاً مدير لبرنامج الدراسات العليا في المعهد العالي الدياركرى للفلسفة (Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara).

انظر: <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedi/f/franz-magnis-suseno/index.shtml>

http://id.wikipedia.org/wiki/Franz_Magnis-Suseno

³¹ هو الأستاذ الدكتور كونتشارانجرات، عالم من علماء الأنثروبولوجيا الإندونيسية. ولد في 15 يونيو 1923م، وتوفي في 23 مارس 1999م. له جهود ريادية في تأسيس كلية الأنثروبولوجيا في كثير من جامعات إندونيسية. أصبح كتابه " تاريخ الأنثروبولوجيا الإندونيسية" مرجعاً أساسياً لطلاب هذه الكلية. وله مؤلف آخر مشهور في عادات جاوا يرجع إليه كتاب ومؤلفون في تاريخ جاوا وعاداتها. المصدر:

<http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedi/k/koentjaraningrat/index.shtml>

<http://id.wikipedia.org/wiki/Koentjaraningrat>. انظر:

Koentjaraningrat, Prof. *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 342.

³² المصدر السابق

(Jawa Kejawen) أو إسلام أبانجن (Islam Abangan) صاحب الدين الجاوي (Agami Jawi). وأما الثاني فهو الجاوي المسلم دينا وعقيدةً، ويسمى بإسلام سان تري (Islam Santri).³³

ومن هذه الناحية، يتبين الفرق بين هاتين المجموعتين من خلال الاعتقاد الديني ومعاملاتهم في الحياة والطقوس الدينية التي يقومون بها. فالأول (أي: Islam Abangan) تكون حياة صاحبه الدينية يغلب عليها عنصرٌ من عناصر جاوية تقليدية قبل الإسلام، أمثال البوذية والهندوسية وغيرها من العناصر العقائدية القديمة. لذا نراه لا يزال يزاول الحياة الدينية بناءً على الطقوس الجاوية القديمة، أمثال إقامة الولائم والمآدب المعروفة باسم سلاماتن (selamatan)، وتقديم طاقم من أنواع الطعام سساجن (sesajen) إلى الآلهة والأرواح، وكذلك مزاوله أنواع مختلفة من أعمال الصيام التقليدية أي تيراكت (tirakat) وغيرها من طقوس دينية أخرى. ويسمى البعض هذا الدين بإسلام كجاوين (Islam Kejawen) أو ما اشتهر باسم "الديانة الامتزاجية" (Syncretism).

أما الثاني، أي إسلام سان تري (Islam Santri) فصاحبه هو الجاوي المسلم الذي يعتنق الإسلام ويفهم تعاليمه ويقوم بالواجبات الدينية بناءً على الفهم الصحيح البعيد من العناصر الشريكية. فنراه يؤدي أنواعا من العبادات التي جاء بها الإسلام أمثال الصلاة، والصوم، والحج وقراءة القرآن، وغيرها من العبادات الأخرى.

المبحث الثاني: مفهوم الديانة الامتزاجية (Islam Kejawen) لدى المجتمع الجاوي وتاريخ نشأته

وكما اتفق عليه خبراء التاريخ الجاوي أن المجتمع الجاوي منقسم إلى مجموعتين من الناحية الدينية وإلى ثلاث مجموعات من الناحية الاجتماعية. وقد مر بيان ذلك باختصار في المبحث السابق. ولكي نفهم تفاصيل التقسيم الديني للمجتمع الجاوي ونعرف مفهوم

³³ Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1983), 6

الديانة الامتزاجية (Islam Kejawen) لدى المجتمع الجاوي وتاريخ نشأتها، يحسن بنا ذكر بيان ذلك في هذا المبحث.

إن ظاهرة الديانة الامتزاجية تحدث في كل الديانات الموجودة في العالم، وذلك عندما يلتقي نوعان مختلفان من الديانة أو العقيدة ويصادم أحدهما الآخر. ومن أمثلة ذلك التقاء الديانتين (الهندوسية والإسلام) في الهند فتولّد نتيجة ذلك على يد أناس منحرفين عن الإسلام دينٌ جديد يسمى بـ (الشيخ).³⁴ وكما حدث الامتزاج في الإسلام، كذلك حدث في الديانات الكبرى في إندونيسيا أمثال الهندوسية، والبوذية، والنصرانية، والكاثوليكية. ففي تاريخ الهندوسية والبوذية في جاوا مثلاً التقت هاتان الديانتان فنشأت ديانةً جديدة معروفة بـ "شيفا - بوذية" (Syiwa-Budha). وهذا الذي حصل للدين الإسلامي عندما انتشر في إندونيسيا، خاصة في جزيرة جاوا واعتنقه سكائها. فقد حدث نوعٌ من الاختلاط والامتزاج بين الإسلام وبين ديانات أو عقائد أخرى جاءت قبله أمثال البوذية والهندوسية. ولأجل هذا نشأ في المجتمع الجاوي نوعان مختلفان من الإسلام كما ورد ذكره سابقاً.

ويقصد بالديانة الامتزاجية (Syncretism) عملية أو نتيجة التفاعل، أو التوحيد والضمّ مع التوفيق بين نظامين مختلفين أو أكثر مما يؤدي إلى نشوء نظام جديد يختلف عن سابقاته.³⁵ وبهذه العملية، أصبح النظام الجديد محتوياً على كلّ من العناصر القديمة والجديدة معاً. وهذا ما يسميه خبراء تاريخ جاوا بالديانة الامتزاجية بين (الجاوية والإسلام) أو ما يقال بأكاما جاوي (Agami Jawi) - كما مر سابقاً -.

ومما يُرى من مواقف الناس الذين هم على هذه الديانة أنهم لا تهمُّهم صحة دين من الأديان ولا يرون أهمية أصالته أو عدمه، بل ويعتقدون أنّ كل دينٍ حسنٌ وصحيح. ومن أعمال أصحاب هذا الاعتقاد كذلك أنهم يميلون إلى خلط عناصر مختلفة من عدة ديانات، ثم يقومون بطقوسهم الدينية بناءً على هذا الخلط. وبسبب وجود عملية الامتزاج والتوفيق

³⁴ وهي ديانة الشيخ الذين هم جماعة دينية هندية تدعو إلى دين جديد تزعم فيه شيئاً من الديانتين الإسلامية والهندوسية تحت شعار (لا هندوس ولا مسلمين). انظر الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (الرياض)، ص 734.

³⁵ Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Islam Jawa dan Jawa Islam*, (Jogjakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1995), 2.

بين تلك الديانات والعقائد، لا يجد صاحب الدين الامتزاجي أية مشكلة أو عداوة فيما بينهم. وبالعكس، أنهم يشعرون بالأمان والطمأنينة بسبب وجود شيء أكثر توافقاً في هذا النظام الجديد، خاصة فيما يتعلق بالمستوى الديني الذي ليس له ارتباطٌ بالتعاليم الدينية المعينة.

ومن بواعث نشوء هذا الدين الامتزاجي انتشارُ الإسلام الذي له طابعٌ صوفي³⁶ أو باطني وسط المجتمع الجاوي. وهذا طبعاً بالإضافة إلى وجود الديانة الجاوية التي تضمّ الاعتقاد بعبادة الأرواح والجمادات المعروفة باسم animism و dynamism وسط العامة، وتقاليده الهندوسية والبوذية لدى الأسرة الملكية. وبالتقاء هذين النظامين — بهذين الطابعين — لم يجد النظام الجديد أية صعوبة في أن يتولد وينشأ بين المجتمع.

لقد انتشر الإسلام في جزيرة جاوا عن طريق التجار القادمين من بلاد الفرس، والعرب، والهند. وبدأت الدعوة الإسلامية بين سكان شواطئ البحر إذ كان هذا المكان أول منطقة وصل إليها التجار للقيام بالتجارة. والحجّاج القادمون من بلاد العرب في الفترة الثانية دعوا إلى الإسلام. ففي هذه الفترة قدموا حاملين الدين الإسلامي الذي تلقّوه على أيدي علماء مكة والمدينة. جاؤوا بالإسلام الذي يتصف بالأصالة والبعد عن الشوائب الشركية وحاولوا محاربة الفساد العقائدي من البدع والخرافات في الدين.

إن الدين الجاوي يحتوي على التقاليد القديمة المأخوذة من اعتقادات سابقة (ديانة animism و dynamism) وأديان أخرى أمثال البوذية والهندوسية. والجدير بالذكر أن هذا النوع من الديانة الأصلية للمجتمع الجاوي أكثر ما نراها في عامة الناس، بينما المعاملات الدينية ذات طابع هندوسي أو بوذي كانت ظاهرةً وسط أسرة ملكية لمملكة "ماترام" الإسلامية نتيجة آثار مملكة "مجاھيت" القديمة.

وخلاصة القول أن الدين الجاوي (Agami Jawi) عبارة عن الدين الامتزاجي نتيجة عملية الالتقاء والامتزاج ثم التوفيق بين ثلاثة أنظمة مختلفة، وهي الباطنية³⁷، والديانة الجاوية

³⁶ ويقصد بالصوفية هنا هي الصوفية التي تتمسك بعقيدة وحدة الوجود المعروفة لانحرافها عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

³⁷ الباطنية اصطلاح عام يطلق على جمع من الطوائف والفرق المتعددة المتشعبة، وبينها قاسم مشترك هو الاعتقاد بالظاهر والباطن، وتأويل نصوص الشريعة تأويلاً باطناً يتوافق مع معتقدات زعموا أنهم اختصوا بها وبمعرفة دون سواهم وبهذا يعلم أن الباطنية ليست فرقة

الأصلية (ديانة animism و dynamism)، والهندوسية البوذية. أما المناطق الجاوية التي تواجد فيها أناسٌ أصحاب هذا الدين، فمنها جاوا الوسطى، إذ كانت فيها مملكة ماترام الإسلامية التي ورثت تقاليد هندوسية وبوذية بعد سقوط مملكة مجابھيت في جاوا الشرقية.³⁸

المبحث الثالث: معاملات دينية للمجتمع الجاوي التقليدي

يعتقد الجاوي أن الإله هو مركز العالم ومصدر جميع نواحي الحياة إذ إنّ كل شيء في هذه الدنيا حدث بعد وجود الإله، فهو الأول في الوجود. ومعنى الإله هو المركز والمصدر، وواهب الحياة والتوازن، والقادر على منح الحياة، وهو كذلك الوسيلة التي تصل بين الحياة الدنيوية والحياة السماوية. ويسمى هذا الاعتقاد - لدى المجتمع الجاوي - بـ "أنا والرب" (kawula lan gusti). ويعني هذا أن من وظائف الإنسان الفوز بالاستقرار والاطمئنان ثم الانقياد التام - بوصفه عبداً - للإله الخالق.

ويرى الإنسان الجاوي أن الفلسفة الجاوية تشمل كل جوانب الحياة التي تبرز بالشعور الديني القوي. فالإنسان - من وجهة النظر الجاوية - لا تنفك حياته عن القوة الإلهية التي ترى أن من أراد أن يعيش حياةً سعيدة فعليه أن لا يفرق بين أهمية التعلق بالإله والقيم الأخلاقية المتمثلة في حسن التعامل مع الآخرين، والتعاون فيما بينهم من خلال القيام بأنواع مختلفة من المأدبة - والتي تعرف باسم "selamatan" يقومون بها بعد حدوث أي عمل من أعمال الحياة.³⁹

وكما مر سابقاً أن الغاية الأخيرة من القيام بالأعمال الغيبية الجاوية هو الوصول إلى الوحدة الإلهية أي اتحاد العبد بربه، وبالتالي الحصول على الاستشعار بالراحة والطمأنينة الروحية وذهاب التوتر الداخلي. وهذا هو المفهوم الجاوي في معنى السعادة في الحياة.

واحدة، وإنما فرق متعددة، (انظر تفصيل حركات الباطنية في الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص 347 وما بعدها).

³⁸ انظر "عادات جاوا" (Kebudayaan Jawa)، لـ Koentjaraningrat، المصدر السابق، ص 316.

³⁹ انظر "موسوعة عادات وتقاليد جاوا" (Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa)، لـ Dr.Purwadi، المصدر السابق ص

يسمى الدين الجاوي بمصطلح Javanism في المصطلحات الإنجليزية، ويراد به طابعا ووصفا لعناصر التقاليد الجاوية التي تعتبر حقيقةً جاويةً. وهي كذلك ديانةً ومنهج حياة الجاوي الذي يهتم باطمئنان القلب، والتوازن والتآلف، بالإضافة إلى الخضوع والانقياد لكل ما حدث مع اعتبار أن المرء يندرج تحت المجتمع ووضع المجتمع في دائرة الكون. وقد تأثرت الديانة الجاوية بالعناصر التي سبقتها أمثال الهندوسية وكذلك الاعتقادات الجاوية القديمة (الاعتقاد بالأرواح أو Animism) وغيرها.

ومن المعاملات الدينية التي يقوم بها الجاويون - أصحاب الديانة الجاوية - ويعتقدون بها أنهم لا يؤدّون الواجبات الدينية الإسلامية بشكل كامل. فهم لا يصلون الصلوات الخمس المفروضة، ولا يأتون إلى المسجد، ومنهم من لا يصومون في رمضان. إنما مبدأ اعتقادهم أنهم يرون أن كل شيء متعلق بنظم الحياة والمجتمع تم تعيينه وتقديره مسبقاً. فاعتقادهم في هذا الأمر أن حياتهم وأحوالهم الشخصية مقدّرة من قبل الإله، وليس لهم إلا تحمّل الصعوبات في الحياة بصبر واجتهاد.

إن هذا الاعتقاد ينبثق من اعتقادات سابقة ويتعلق علاقةً وثيقةً باعتقادهم أنهم يتلقّون الإرشاد والعون من أرواح أسلافهم الذين يمثلون إلهاً لهم. وهذا الذي أدى بهم إلى الشعور الديني والأمني. وبما أنهم يعتقدون أنه هناك أنواعا عديدة للآلهة المعبودة (الأرواح) التي تضر وتنفع، فإنهم - لأجل الابتعاد عن الأذى والشر والضرر - يقومون بتقديم أنواع من الطعام (sesajen) إلى الأرواح. ومن عاداتهم في تجهيز هذا الطعام أنهم يضعون فيه أنواعاً أخرى من المأكولات، والزهور، والبخور (kemenyan).

وهناك أمثلة أخرى للمعاملات الدينية الجاوية لدى المجتمع الجاوي، منها الصوم أو الإمساك عن تناول الطعام. ويسمى هذا الصوم في المصطلح الجاوي "tirakat" (تركات). والظاهر من اختيار الأيام والمصطلحات التي يستخدمها المجتمع الجاوي أن هناك تأثيراً بالدين الإسلامي حيث إن هذه الكلمة (tirakat) مأخوذة من كلمة (ترك) في اللغة العربية التي يقصد بها الابتعاد أو الإمساك عن شيء. ومما يُعتقد في القيام بهذه الصيام أن الجاوي يصبح قويا روحياً ويجلب المنافع الكثيرة.

وللصوم في الاعتقاد الجاوي أنواعٌ عديدة، منها: صوم موتيه (mutih)، وصوم (ngebleng)، وصوم فاتي غيني (pati geni)، وصوم يوم الاثنين والخميس (أخذاً من تعاليم الإسلام)، وصوم (wungon)، وصوم (ngeluwang).

أما موتيه (mutih)، فهو ترك جميع الأطعمة إلا الأرز الأبيض والماء. فيصوم الجاوي بحيث يتناول هذا النوع من الأرز الذي يطبخ بدون وضع أي شيء آخر مثل ملح أوسكر أو غيرها ولا يشرب إلا الماء فقط. ويسمى هذا الصوم في المصطلح الجاوي بـ "mutih" أي تناول الأبيض فقط إذ يوصف الأرز والماء بالبيض.

وفي صوم غيبليغ (ngebleng)، يترك الجاوي جميع أنشطته اليومية بحيث لا يتناول الطعام ولا الشراب، ولا يخرج من البيت أو الغرفة، ولا يأتي أهله ويطفئ الضوء. وعليه أن ينقص من وقت نومه، ويفعل كل هذا مدة يوم وليلة. وأصل كلمة (ngebleng) بمعنى الكمال أو الدائرة، أي أن يعمل عملاً بشكل كامل ومستمر. ويشبه هذا النوع من الصوم صوم فاتي غيني (pati geni) إلا أن القائم بالأخير لا يجوز له الخروج البتة من الغرفة التي يمكث فيها الصائم. ويستمر هذا الصوم مدة يوم وليلة أو أكثر.

وصوم (wungon)، هو أن يترك الطعام والشراب والنوم مدة يوم وليلة. وأما صوم (ngeluwang) فهو أشد أنواع الصوم من حيث القيام به ولا يقدر عليه إلا قليل من الناس. وهو أن يقوم بالصوم والمكوث (meditation) تحت الحفرة التي يُدفن فيها الصائم في مكان بعيد من العمران أو في المقبرة. ويُعتقد أن القائم بهذا النوع من الصوم بعد خروجه من هذا الدفن يقدر على رؤية عالم الغيب من الأرواح والجن وغيره.

ولكل نوع من أنواع الصيام نيته الخاصة يتلفظ بها الصائم (القائم بهذه العبادة) قبل أن يبدأ الصوم، وكذا الطقوس المعينة والشروط اللازمة مثل القيام بغسل جميع البدن والشعر، والحفاظ على الشهوة، وقراءة التعويذة الخاصة باللغة الجاوية.

ومن المعاملات الدينية كذلك المكوث للتأمل والتفكير في مكان معين لمدة طويلة دون أكل أو شرب. ويسمى هذا بـ "برتافا" (bertapa) أو "سمادي" (semedi) أو يسمى في الإنجليزية بـ (meditation). من العادة أن الجاوي يقوم بذلك في أماكن خاصة يُعتقد فيها

بأنها مُقدَّسة وذات كرامات، مثل الجبال ومقابر الشخصيات المقدَّسة. كل ما يراد به في هذه المعاملات الدينية هو التقرب إلى الإله والاتحاد به.⁴⁰

وسياقي بيان ودراسة هذه العادات الدينية عند المجتمع الجاوي – صاحب الديانة القديمة (أي الإسلام الجاوي) – من المنظور الإسلامي في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

المبحث الرابع: دراسة العادات والتقاليد المتعلقة بالعقائد والعبادات من المنظور الإسلامي

المطلب الأول: موقف الإسلام من العادات والتقاليد

إن من مزايا دين الإسلام أن يُبقي ويقرّر ما هو موافق للشريعة ولا يعارضها. فهناك كثير من العادات والتقاليد العربية الجاهلية التي أبقاها الإسلام وقرّرها وهذّبها وأصبحت من تعاليمه. فالمجتمعات الجاهلية التي قامت معاملاتها وتشريعاتها على أعراف وعادات وتقاليد وأديان مختلفة ومتباينة لا يحكمها حاكم ولا يضبطها ضابط. فجاء الإسلام وهذّب كلّ تلك المعاملات، فبدأ بتوحيد العبادة لله ثم أقر العادات والتقاليد الحسنة وشرع المعاملات وضبطها.

ومن العادات الجاهلية التي أثبتتها الإسلام وأقر بها غض الطرف، ونصرة المظلوم، والكرم، والوفاء بالعهد، والشجاعة وغيرها من الأخلاق الحسنة. وما فعله الإسلام هو تثبيت العادات الحسنة المتفقة مع الفطرة ومع الشريعة الإسلامية وترك الأمور الجاهلية التي تخالف الفطرة والخلق الكريم. وقد قال رسول الله غ: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"⁴¹. فما كان منها حسنا أبقاه وقرره وجعله من شرعه، وما كان منها سيئا رفضه وأبطله.

ولا ينحصر الأمر في الأخلاق وحدها بل أبقى الإسلام كذلك الأمور الجاهلية المتعلقة بالمعاملات والتي فيها خيرٌ ونفع واحتاج إليها للناس. ومن تلك المعاملات بيع

⁴⁰ انظر "عادات جاوا" (Kebudayaan Jawa)، لـ Koentjaraningrat، المصدر السابق، ص 432.

⁴¹ رواه البخاري في الأدب المفرد، ج 1، ص 417، وأحمد في مسنده، ج 18، ص 138. وفي رواية أخرى "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

المضاربة وهو أن يكون رجل عنده مال وآخر ليس عنده مال، ولكن عنده قدرة على العمل، فيشتركان، هذا برأس المال وهذا بالعمل. وسميت مضاربة لأنها تحتاج إلى الضرب في الأرض بالأسفار والانتقال لتنمية المال.⁴² وكذا اعتبار الولي في النكاح، فقد كان الرجل في الجاهلية يأتي إلى الرجل ويطلب منه موليته فيزوجها إياه. فجاء الإسلام واعتبر الولي في النكاح. فهذا بعض الأمثلة من المعاملات التي كانت في الجاهلية وأقرها الإسلام.

وأما العادات والتقاليد والمعاملات والعقائد التي أبطلها الإسلام وحرّمها، فمنها عبادة الأصنام وتقديم الأضاحي لها، ووَاد البنات، وشرب الخمر، والربا، والأزلام، والزنا، وعدم توريث النساء، ووراثه الولد زوجة أبيه⁴³، وطلاق المرأة ما شاء زوجها⁴⁴، وأنواع من بيع الغر مثل الملامسة والمنازمة⁴⁵، والمضامين⁴⁶، والملاقيح⁴⁷، وبيع حبل الحبل⁴⁸، وبيع الحصاة، وعسيب الفحل⁴⁹. كل هذه الأمور كانت شائعة ومشهورة تعامل بها العرب في الجاهلية فحرّمها الإسلام ونها عنها.

فقد جاء القرآن ناهيا عن الشرك وعبادة الأصنام في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا

تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: 36]، وحرّم النبي غ وأد البنات بقوله في حديث صحيح: "إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ووَاد البنات، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة

⁴² الشوكاني، نيل الأوطار، كتاب الشركة والمضاربة، ج 8، ص 499.

⁴³ ذكره عبد الرزاق في مصنفه (10806)، ج 6، ص 271.

⁴⁴ المصدر السابق (11082)، ج 6، ص 338.

⁴⁵ الحديث: "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الملامسة والمنازمة في البيع" (رواه النسائي في سننه، باب بيع المنازمة (4435)، ج 14، ص 48. وبيع الملامسة هو بيع ما يلمسه المشتري دون أن يتحقق من أنه خال من العيوب. أما المنازمة فهو أن ينبذ كل واحد منهما إلى الآخر ولم ينظر واحد منهما إلى ثوب صاحبه الآخر أو أن يقول أي ثوب نبذته فهو لك بكذا.

⁴⁶ بيع المضامين هو بيع ما في أصلاب الفحول، أو ما في ظهور الفحول، بأن يقول: بعتك ما سنبتج من ضراب هذا الجمل أو كما فسره بعضهم: بعض نفس الضراب، كما جاء في حديث آخر: "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عسب الفحل" والمقصود: ضرابها.

⁴⁷ بيع الملاقيح هو بيع ما في البطون من الأجنة.

⁴⁸ رواه المسلم في صحيحه، ج 3، ص 1153، ج 5، ص 1514، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنه نهي عن بيع حبل الحبل".

⁴⁹ حلاق، أبو مصعب محمد صبحي بن حسن، الأدلة الرضية لمتن الدرر البهية في المسائل الفقهية، (بيروت: مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، ص 139.

المال".⁵⁰ وذكر القرآن عن تحريم هذه العادة الجاهلية حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سَأَلَتْ ۖ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۖ﴾ [التكوير: 8-9]، وقال تعالى في تحريم الزنا ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 32]. وفي شرب الخمر والميسر، والأنصاب، الأزلام في آيات قرآنية، منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، وحرّم الربا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275].

من أجل هذه الميزات والخصائص تميّز الدين الإسلامي وفاق على سائر الأديان الأخرى. فهو دين واسع، كامل ومتكامل، وصالح لكل زمان ومكان. فلم يكن هناك أي أمر صغير أم كبير في شؤون الحياة اليومية إلا وقد جاء الإسلام بالحكم الشرعي له. فهو منهج الحياة ونظامها الذي نظّم حياة الإنسان لمصالحه الدنيوية والأخروية.

وقد أعطتنا الشريعة الإسلامية تعاليم وأحكاماً ترشدنا وتدلنا على ما هو موافق للدين وما هو مخالف له. فليس هناك أي صعوبات في التمييز بين العادات والتقاليد في مجتمع ما إذ إن كل شيء لا بد من احتكامه إلى القرآن والسنة. فما كان منه مناقضاً لأسسهما وتعاليمهما فهو مرفوض ومنهي عنه، وما كان منه موافقاً لهما فهو مقبول ومباح. فالكتاب والسنة هما الميزان الذي يُعرّف به الحق ويُتوصّل به إلى العدل، وكلّ ما خالف الشريعة الإسلامية من أعراف القبائل، أو عادات التجار، أو عمل أهل العصر، كل ذلك باطل لا يجوز أن يكون له اعتبار، أو أن تُعارض به أحكام الإسلام.

المطلب الثاني: العادات والتقاليد الجاوية المتعلقة بالعقائد والعبادات، المخالفة للشريعة الإسلامية

ومما سبق ذكره عرفنا أن كل اعتقاد أو عمل ليس في كتاب الله ولا في سنته، وخالف تعاليم الإسلام وأسسها، فهو مرفوض ومنهي عنه. وعليه، فإن كل ما ورد في ذكر أنواع العادات والتقاليد التي تعامل بها الجاويون (أصحاب الديانة الجاوية) واعتقدوها في المباحث السابقة

⁵⁰ رواه البخاري في الاستقراض، باب: ما ينهى من إضاعة المال حديث رقم: 2408، مسلم في الأفضية، حديث رقم: 1715.

فهو مخالف للشرعية ومرفوض عنه. وفي البيان الآتي سوف تتبين لنا صحة رأينا في مدى مخالفة كل ما ذكر سابقا من العادات والتقاليد الجاوية. وذلك في المجالين الآتين:

في المجال العقائدي، اعتقد الجاويون بوجود الآلهة المختلفة، أو ما يسمى بمصطلح (Animism and Dynamism) وقاموا بتمجيد أرواح الأجداد والقدامى وتقديسهم، الأمر الذي أدى بهم إلى عبادة أرواح الموتى اعتقاداً منهم أن هذه الأرواح قادرة على حفظ حياة الأحياء. وقد جاء الإسلام بتعاليم واضحة في بيان هذه القضية حيث حرّم أي نوع من أنواع الشرك بالله. وكان أول ما دعا إليه النبي غ قول لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وهي كلمة التوحيد التي من أجلها أريق الدماء من خلال الحروب بين المسلمين والكفار في عصر النبوة والعصور التي بعدها. فالاعتقاد في الديانة الجاوية ليس إلا عبادةً لغير الله من أصنام وأرواح وغيرها مما يُعتقد بأن لها قوة تنفع وتضر. وقد جاء بيان تحريم الشرك بالله والتحذير منه في قوله الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48]، وقال أيضاً: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: 36].

ولا يبعد عن ذلك اعتقاد الجاوي بما يسمى بـ "أنا والرب" (kawula lan gusti) أو في مصطلح اعتقادي جاوي آخر يسمى بمانوغالنج كاوولاغوستي (Manunggaling Kawula Gusti) والذي يتطلب من الجاوي إذا أراد أن ينال السعادة والاستقرار والاطمئنان، فعليه أن ينقاد انقيادا تاما للإله الخالق. ويتطلب هذا الانقياد الوصول إلى الاتحاد الإلهي أي اتحاد العبد بالرب. وهذا يسمى في المصطلح العقائدي الإسلامي بعقيدة وحدة الوجود التي تجعل من كل مخلوق جزءاً من الله تعالى. وقد اتضح الحكم في تحريم عقيدة وحدة الوجود لأجل انحرافها عن العقيدة الإسلامية الصحيحة. فهناك آيات عديدة وردت في بيان أن المخلوق غير الخالق، منها قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: 73]. وقوله تعالى ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: 56]. هاتان الآيتان وغيرهما بعض من آيات كثيرة تقرر أن المخلوق هو من دون الله. ويكفي هذا في الرد على كل من اعتقد وآمن بوحدة الوجود.

وإضافة إلى ذلك، أن اعتقاد أصحاب الديانة الجاوية في الرب أو الإله غير الاعتقاد الذي جاء به الإسلام. فبالرغم من أن المراد بالرب أو الإله لدى الجاوي صاحب الديانة الجاوية هو الإله الخالق، واهب الحياة والأول في الوجود، إلا أن هناك عناصر تخالف العقيدة الإسلامية حيث اعتقدوا أن لغيره من الآلهة الأخرى والأرواح والجمادات قوة وقدرة تضر وتنفع. وإذا تقرر هذا، فإن كل معتقد لأصحاب الديانة الجاوية بما فيه من عادات وتقاليد خاصة، والذي يتعلق بالعقيدة مخالف لما جاء به الإسلام وهو من الأمور المنهي عنها إذ إنها تحتوي على عناصر شركية محرمة.

وأما في مجال العبادات فالأمر يتضح كذلك من خلال المبادئ التي تنبني عليها عادات وتقاليد جاوية. وقد سبق أن عرفنا أن مبدأ العقيدة عندهم مخالف لما هو في الإسلام، فعليه يكون الأمر في العبادات. لأصحاب الديانة الجاوية أنواع من العبادات التي هي ضمن تقاليدهم وعاداتهم في الحياة اليومية كما ورد ذكره في المباحث السابقة. ففي إقامة المأدبة التي تسمى بسلاماتن (slametan) مثلاً، فإنها تشوبها شائبة خرافية وذلك من اختيار أنواع خاصة من الأطعمة⁵¹ وأيام معينة من الأسبوع وكذا التعاويذ وأذكار خاصة لم ترد في الكتاب ولا في السنة.

وكذلك في تقديم أنواع خاصة من الطعام يقال له سساجن (sesajen) تُقدّم للأرواح (أو الآلهة المعبودة) حيث يضعون فيه أنواعاً من الزهور والبخور تسمى بكمينيان (kemenyan). وقد اعتقدوا أن هذا يجلب النفع ويدفع الأذى والشر ويبعدهم عن الضرر ويأتي بالأمن والاطمئنان.

وإذا كان هذا الحكم من ناحية القيم العقائدية، فإنه من ناحية أخلاقية واجتماعية هناك أسس ومبادئ يمكن إبرازها في هذا الموضوع لأجل معرفة ما هو موافق للإسلام. فإننا إذا نظرنا من هذه الناحية، وجدنا أن هناك عناصر حسنة تتفق مع تعاليم الإسلام. وذلك أن من أهداف إقامة المأدبة التعبير بالشكر بعد الحصول على النعمة أو الرجاء من نيل

⁵¹ يقال هذا في المصطلح الجاوي بـ "ubarampe" هو عبارة عن طاقم أو مجموعة لأنواع مختلفة من المواد والأطعمة في المأدبة والتي لا بد من توفرها كشروط لازمة فيها. انظر: "موسوعة عادات وتقاليد جاوا" (Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa)، المصدر السابق، ص 576-577.

السعادة. وكذا إشراك الغير بهذه السعادة بدعوتهم للمشاركة في المأدبة والتعاون فيما بينهم في إقامتها.

إلا أن وجود هذه القيم الحسنة في إقامة هذه المأدبة لا تدل على جواز القيام بها إذ إن النية شابتها شائبة خرافية و - في بعض الأحيان - شركية، إذ إنها تتعلق بعقيدة مخالفة لعقيدة الإسلام الصحيحة. وقد ورد في الحديث النبوي الشريف "إنما الأعمال بالنيات"⁵²، هذا فضلا عن أن شروط قبول العبادة أن تكون مبنية على إيمان صادق، وأن تكون خالصة لوجه الله تعالى وأن توافق ما جاء به النبي غ. قال الله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْبَدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي﴾ [الزمر: 14]، وقال عز وجل ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁵³ [آل عمران: 31] فلا بد من توفر الشروط الثلاثة لقبول العبادة، ألا وهي: الإيمان الصادق، والإخلاص لله وحده، والمتابعة للنبي غ.

الخاتمة

وفي الختام، يمكن ذكر النقاط المهمة الواردة في البحث، وهي كما يلي:

- أن لجزيرة جاوا مزايا وخصائص لا توجد في غيرها من الجزر في إندونيسيا حيث إن الممالك الهندوسية والبوذية كانت تتمركز فيها وتركت بها آثارا حضارية ودينية الأمر الذي أدى إلى وجود كثرة العادات والأعراف وتنوعها في المجتمع الجاوي.
- من أسباب قبول المجتمع الجاوي للإسلام وسرعة انتشاره في جزيرة جاوا حسن معاملة الدعاة المسلمين في ذلك الوقت حيث تعايشوا مع الناس من خلال التجارة والزواج من بعضهم، بالإضافة إلى استخدام طريقة الدعوة التي اتسمت بالحكمة والمرونة والتدرج في تعريف الناس بالإسلام. ومن ذلك تغيير محتوى العادات

⁵² نص الحديث: "عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه". (رواه البخاري في صحيحه، باب بدء الوحي، (1)، ج1/ص3).

⁵³ سورة آل عمران، آية: 31

والمعتقدات وتبديلها بالإسلام مع إبقاء المسمّيات، كما فعله دعاة الإسلام في جاوا والمعروفون باسم الأولياء التسعة.

- أن للديانات السابقة أثراً ملموساً في الحياة الدينية لدى المجتمع الجاوي، وذلك أن المسلمين بالرغم من اعتقادهم بالإسلام وقيامهم بالواجبات الدينية إلا أن بعضهم لا يزالون يمارسون عاداتٍ وتقاليد سابقة مثل الهندوسية والديانة الجاوية القديمة في شؤون الحياة والمعاملات الدينية. ويعرف هذا التدين باسم الديانة الامتزاجية، أي خلط وامتزاج بين الإسلام والمعتقدات الأخرى، والمعروف بمصطلح إسلام كجاوين (Islam Kejawen) أو Syncretism.

- أن معظم العادات والأعراف الجاوية المتمثلة في الطقوس الدينية هي من آثار الديانات والمعتقدات السابقة. وتشمل هذه الطقوس جوانب حياة الإنسان منذ الولادة إلى الوفاة. وهذا مما أدّى إلى وجود عناصر كثيرة غير إسلامية في الطقوس التي يمارسها الناس، منها ما يعد عملاً من الأعمال الشّرّكية.

- من الأمثلة للتقاليد الدينية في المجتمع الجاوي الطقوس التي تُعقد بمناسبة مرور الحمل بأشهر معينة، مثل حفلة ميتوني وتنكبان، واعتقاد اليوم الحسن باسم "هاري بايك" لغرض اختياره لإقامة حفلة من الحفلات، وحفلة اغتسال العروسين بالماء المخلوط بأنواع معينة من الزهور وتسمى بـ "حفلة سيرامان"، والحفلات بمناسبة مرور مدة معينة من الوفاة وتسمى بـ "سلاماتن"، بالإضافة إلى بعض أعمال الصوم التي لا علاقة لها بالصوم الشرعي (الإسلامي).

- أن كل عادة أو عرف تتمثّل في الطقوس الدينية التي يمارسها المجتمع الجاوي يخالف ما جاء به الإسلام فهو مرفوض شرعاً ومنهي عنه. وإذا كانت له علاقة بالعبادات فهو من باب البدعة المنكرة، وإذا تعلّق بأمور العقيدة وفيه انحراف عنها فهو واقع في دائرة الشرك المحرّم.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. (د.ت). سنن أبي داود. بيروت: طبعة دار الفكر، د.ط.
- الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. (د.ت). سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.
- حلاق، أبو مصعب محمد صبحي بن حسن. (د.ت). الأدلة الرضية لمتن الدرر البهية في المسائل الفقهية. بيروت: مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشوكاني، محمد بن علي. (1418هـ). نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. بيروت: دار الخير، بيروت، ط2.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري. (د.ت). صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء لتراث العربي، د.ط.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي. (1420هـ). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. الرياض: مكتب الندوة، ط4.
- النووي، يحيى بن شرف بن مري. (1392م). شرح صحيح المسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2.

ثانياً: المراجع الأخرى

- Al-Khaluq, Latif. (2002). *Strategi Belanda Melumpuhkan Islam: Biografi C.Snouck Hurgronje*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Anantatoer, Pramoedya. (1999). *Cerpen: Arok Dedes*. Jakarta: Hasta Mitra.
- Anantatoer, Pramoedya. (2001). *Arus Balik*. Jakarta: Hasta Mitra.
- Bakker, J.W.M. (1976). *Agama Asli Indonesia*. Jogjakarta: Pradnyawidya.
- Biro Pusat Statistik, BPS. (2009). *Statistik Indonesia: Statistical Yearbook of Indonesia*. Jakarta: Badan Pusat Statistik
- Dimeglio, R.R, (1970). *Arab Trade with Indonesian and Malay Peninsula the 16th to 18th Century*. Oxford: University Press.
- Endraswara, Suwardi. (2005). *Buku Pinter Budaya Jawa, Mutiara Adiluhung Orang Jawa*. Jogjakarta: Gelombang Pasang.
- Geertz, Clifford, (1983). *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya.
- Geertz, Clifford. (1976). *The Religion of Java*. University of Chicago Press.
- Geertz, Hildred. (1961). *The Javanese Family*. New York: Free Press of Glencoe.
- Koentjaraningrat, Prof. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Nicholson, Clara Kibby. (1957). *The Introduction of Islam into Sumatra and Java - A Study in Cultural Change*. Massachusetts: University of Massachusetts, Amherst.
- Poesponegoro, Marwati Djoened and et al. (1993). *Sejarah Nasional III*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Purwadi, Dr, M.Hum. (2005). *Upacara Tradisional Jawa*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Purwadi, Dr, M.Hum. (2008). *Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa*. Jogjakarta: Panji Pustaka.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. (1995). *Islam Jawa dan Jawa Islam*. Jogjakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Simuh, Professor. (1995). *Sufisme Jawa, transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*. Jogjakarta: Yayasan Bentang Budaya.

المسائل الفقهية النسائية المطبقة في المجتمع الجاوي ووجهة نظر الشرع فيها

ملخص البحث

واجه الشعب الجاوي المسلم أنواعاً من العادات والأعراف المتداولة بينهم في حياتهم الدينية والاجتماعية التي تتأثر تأثراً كبيراً بالمعتقدات والديانات القديمة. وقد أدى هذا التأثير إلى وجود ظاهرة التدوين الذي يتسم بالمزج والخلط بين الإسلام والمعتقدات الأخرى. ومن هذه العادات والأعراف ما يتعلق بالمسائل الفقهية النسائية بدءاً من مرحلة الولادة إلى الوفاة. ويستهدف هذا البحث دراسة بعض أهم المسائل الفقهية النسائية المطبقة في المجتمع الجاوي وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها من المنظور الشرعي. ومن أهم نتائج البحث الذي توصلت إليه الدراسة: أن المسائل الفقهية النسائية التي تتمثل في الأعراف الجاوية المتعلقة بالولادة والزواج والميراث مثل الاعتقاد في المشيمة، وثقل الاسم، وخطبة المرأة للرجل، وختان المرأة، وتعدد الزوجات، النكاح السري، وحظ الذكر والأنثى في الإرث؛ معظمها متأثر بالاعتقادات الجاوية القديمة ومخالف لما جاء به الإسلام من تعاليم وأحكام، إلا أجزاء معينة من عناصر هذه العادات التي لها صبغة إسلامية وقيم أخلاقية حسنة. كما توصلت الدراسة إلى وجود تأثير واضح من الحركة النسائية الحديثة مثل حركة تحرير المرأة في نشوء بعض المفاهيم والاعتقادات المنحرفة خاصة في قضايا تعدد الزوجات وختان المرأة. وأكدت الدراسة أخيراً على أن الإسلام قد جاء ببيان واضح شامل لمسائل النساء مستنبطاً من الأدلة الشرعية الصحيحة في القرآن والسنة.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد؛

بسبب وجود العادات والأعراف التي ورثها المجتمع الجاوي من الحضارات القديمة وتأثر الناس بها، واجهت المرأة الجاوية المسلمة عدداً من المسائل الدينية (الفقهية) التي تحتاج إلى معرفة حقيقة أحكامها من وجهة نظر الشرع المبني على الأدلة الصحيحة من الكتاب، والسنة.

ومعرفة الأحكام الفقهية المتعلقة بالمرأة الجاوية المسلمة أمرٌ مهمٌ للغاية، لأجل التمييز بين الأحكام المنحرفة عن الشرع؛ لكونها مبنية على معتقدات جاوية قديمة، والهندوسية والبوذية، وبين الأحكام الشرعية الثابتة. وقد أدى هذا الخلط إلى نشوء كثير من المغالطات مع سوء فهم لقضايا المرأة.

في هذا البحث عرض لبعض المسائل الفقهية النسائية المطبقة في المجتمع الجاوي خاصّةً، وإندونيسيا عامّةً، ودراستها من المنظور الإسلامي. وقد تطرأ مغالطات في هذه المسائل نتيجة سوء الفهم للأحكام الدينية، أو التعلُّق باعتقادات غير إسلامية، أو التأثير بأعراف الديانات السابقة التي توارثها الناس جيلاً بعد جيل، فضلاً عن التأثير بالغزو الفكري في هذا العصر الذي يتمثّل في الحركات النسائية الغربية مثل حركة تحرير المرأة التي نشرت مفاهيم غربية مخالفة للشرعية الإسلامية.

وتشمل هذه المسائل جميع نواحي الحياة، بدءاً من الولادة إلى الوفاة. وقد اخترنا بعض النماذج المهمة للمسائل التي كثر الكلام حولها وتحتاج إلى بيان حكمها من الناحية الشرعية.

المبحث الأول: مسائل الولادة وما يتعلّق بها

إن الحاجة إلى معرفة وجهة النظر الشرعي للمسائل التي تتعلق بهذه الفترة كبيرة لأجل معرفة الموقف الصحيح من الأمور التي تطرأ فيها ويمارسها الناس. والمجتمع الجاوي المسلم - كما ذكرناه سابقاً - لا يسلم من التأثير بالمعتقدات القديمة من الديانات الهندوسية والبوذية وكذا الديانة الجاوية القديمة. لذا نجد منهم معاملات وعادات دينية تدور حول فترة الولادة وما بعدها.

وفي المطالب التالية ذكر بعض من أهم المسائل التي يمارسها المجتمع الجاوي المسلم في حياتهم الدينية والاجتماعية. ومن ثم بيان الحكم الشرعي في هذه المسائل بناءً على الأدلة الشرعية المعتبرة.

المطلب الأول: الاعتقاد حول مشيمة الجنين (placenta) والمعاملة الخاصة لها بعد الولادة

يعتقد الشعب الجاوي خاصّةً، والشعوب الأخرى في إندونيسيا عامّةً بالمعاملة الخاصة لمشيمة الجنين أي (Placenta) في المصطلح الإنجليزي، أو يقال بآري آري (Ari-ari) في المصطلح الجاوي والإندونيسي، بعد الولادة.

وفيما يلي بيان هذه المعاملة الخاصة للمشيمة من خلال معرفة المراد بالمشيمة من اللغة والاصطلاح، ثم ذكر عادة المجتمع الجاوي في اعتقادهم نحو هذه المعاملة وكذا بيان الحكم الشرعي فيها.

الفرع الأول: المشيمة في اللغة والاصطلاح

قال ابن دريد في جمهرة اللغة: "المشيمة: التي تُطرح مع الولد. وانشام في الشيء ينشام انشياماً، إذا دخل فيه. وكل داخل في شيء فهو منشام فيه".¹

وفي المصطلح الطبي المشيمة هي عضو دائري مسطح الشكل يتصل بالجنين عن طريق الحبل السري في الرحم ويتم خروج المشيمة من جسم الأم بعد المرحلة الثالثة من

¹ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسين، **جمهرة اللغة**، (بيروت: دار العلم الملايين ط1، 1987م)، ج2، ص105.

الولادة. وللمشيمة أربع وظائف رئيسية وهي تغذية الجنين، والتنفس إذ إن المشيمة تقوم بوظيفة الرئتين فيحصل الجنين بواسطتها على الأكسجين ويطرح ثاني أكسيد الكربون، وتثبيت الحمل وذلك بفرزها هرمون البروجسترون الذي يساعد على استمرار الحمل بداية من الشهر الرابع، والإخراج حيث تخرج المواد السامة الناجمة عن الأيض عن طريق المشيمة.²

الفرع الثاني: المشيمة في عادة الشعب الجاوي والشعوب الأخرى بإندونيسيا

من الاعتقادات الجاوية في المشيمة أنها توأم الجنين، لذا لا بد أن تعامل معاملة خاصة بإقامة الطقوس المعينة احتراماً لها. ومن هذه الطقوس أن مشيمة الجنين بعد ولادة المرأة تُغلف بالقماش الأبيض وتوضع فيها بعض البهارات أمثال الملح، والكرم، وكزبرة ثم تُدفن تحت الأرض في ساحة البيت. ويوضع فوق مكان الدفن المصباح لمدة أربعين يوماً. وهذا كما يعتقد عبارة عن احترام عضو من أعضاء جسم الإنسان، لذا لا بد له من التكفين بالأبيض ووضع هذه المواد الخاصة لأجل دفع الأضرار التي قد تحدث بسببها فيما بعد.

وفي عادة الشعوب الأخرى في إندونيسيا أن المشيمة تُغسل قبل دفنها وتوضع معها بعض الأنواع من البهارات - إذا كان المولود أنثى - رجاء أن تكون متقنة في الطبخ، أما إذا كان ذكراً فتوضع مع المشيمة آلات الكتابة رجاء أن يكون عالماً في المستقبل، كما ورد في عادة شعب فالمانج بسومطرة الجنوبية. وعند شعب بوني في سلاوي الجنوبي أن المشيمة تدفن تحت شجر النارجيل رجاء أن تكون للمولود درجة عالية في كبره وينفع مجتمعه في المستقبل.

الفرع الثالث: حكم المشيمة في الإسلام

لم يرد دليل من القرآن ولا سنة في خصوصية المشيمة والمعاملة الخاصة لها بعد الولادة. ولم نجد حكماً خاصاً بالمشيمة ولا عملاً معيناً يتعلق بها سواء كان من السلف أو الخلف. إنما

² الموسوعة العربية العالمية (Global Arabic Encyclopedia) إنتاج شركة أعمال الموسوعة للإنتاج الثقافي، (المملكة العربية السعودية: ط1، 1996م).

الوارد في أحكام الولادة والمولود هو الإرشاد النبوي الذي يتعلق بالآداب أثناء المعاشرة الزوجية، والرضا بكون المولود ذكراً أو أنثى، والدعاء أو التبشير للحصول على المولود الجديد، والعقيقة، والتسمية، والختان وغير ذلك من الأحكام الفقهية المتعلقة بالمولود. وقد ذكر العلماء بيان كل هذه الأحكام في الكتب الفقهية مفصلاً. وجل ما تكلم به الفقهاء عن المشيمة إنما يدور حول مشيمة الحيوان في طهارتها أو عدمها، أو حول الدم والولادة وموضع الجنين وحالته. وبعضهم ذكروها عند الكلام حول مسائل نسائية مثل الحيض والولادة.

ذكر ابن المفلح من الحنابلة: "...وَمَنْ اسْتَمَرَ دَمُهَا يُخْرِجُ مِنْ فَمِهَا بِقَدْرِ الْعَادَةِ فِي وَفْتِهَا وَوُلِدَتْ فَخَرَجَتْ الْمَشِيمَةُ وَدَمُ النَّفَاسِ مِنْ فَمِهَا فَغَايَتُهُ نَقْضُ الْوُضُوءِ، لَأَنَّهُ لَا تَحَقُّقُهُ حَيْضًا كَزَائِدٍ عَلَى الْعَادَةِ، وَكَمَيِّ خَرَجَ مِنْ غَيْرِ مَخْرَجِهِ"³

وقال الشيخ محمد العثيمين في شرح الطلق عند الولادة: "... والطلق مؤلم وصعب، وسببه انتقال الولد من حال إلى أخرى؛ لأن الولد في الرحم وجهه إلى ظهر أمه وظهره إلى بطنها، فإذا أراد الله عز وجل أن يخرج انقلب حتى يكون رأسه الذي يخرج أولاً، وهذا الانقلاب ليس بهين، فالمكان ضيق والرحم كيس من العصب والعروق، فلا شك أنه سيكون ألم شديد، ولولا أن الله تعالى أحاط الولد بما أحاطه به من المشيمة، التي تسهل انقلابه لكان الأمر صعباً جداً، وقال أهل العلم: ينبغي أن يدخل في القبر كما خرج من بطن أمه، بمعنى أننا ننزله من عند رأسه."⁴

أما عن مشيمة الحيوان في طهارتها أو عدمها فقد ذكر الخطيب الشربيني من الشافعية: "...وَالْجُزْءُ الْمُنْفَصِلُ مِنَ الْحَيَوَانِ (الْحَيِّ) وَمَشِيمَتِهِ (كَمَيْتَتِهِ) أَيُّ ذَلِكَ الْحَيِّ: إِنْ طَاهِرًا فَطَاهِرٌ، وَإِنْ نَجَسًا فَنَجَسٌ، لِحَبْرِ "مَا قُطِعَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيْتَةٌ" رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَصَحَّحَهُ

³ ابن مفلح، شمس الدين عبد الله بن محمد المقدسي، الفروع، (بيروت: مؤسسة الرسالة - دار المؤيد، ط1، 1424هـ، 2003م)، ج1، ص370.

⁴ العثيمين، محمد بن صالح بن محمد (ت 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (دار ابن الجوزي، ط1، 1428هـ)، ج11، ص115.

وقال الخطاب الرعيني من المالكية: "...وَأَمَّا الْمَشِيمَةُ بِمِيمَيْنِ مَفْتُوحَتَيْنِ وَيُقَالُ لَهَا السَّلَى بِفَتْحِ الْمُهِمَلَةِ وَتَخْفِيفِ اللام وَالْقَصْرِ وَهِيَ وَفَاءُ الْمُؤُودِ فَقَدْ حَكَمَ ابْنُ رُشْدٍ بِطَهَارَتِهَا وَأَنَّهَا كَلِمَةُ النَّافَةِ الْمَذَكَّاةِ.." ⁶

⁵ الشربيني، الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ، 1997م)، ج1، ص380.

⁶ الخطاب، محمد بن عبد الرحمن الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1412هـ، 1992م)، ج1، ص289.

⁷ سورة الإسراء، آية: 70.

⁸ النووي، روضة الطالبين، المصدر السابق، ج1، ص185.

⁹ العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، المصدر السابق، ج16، ص479.

لا تتناثر في الطرقات، وتفترسه الكلاب والقطط. إذ إن هذا مناف لحمة الأدمي وكرامته، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بدفن دمه، كما في الحاكم والترمذي، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، ونسبه الحافظ في الإصابة لأبي يعلى في مسنده.¹⁰ وما يفعله الجاوي مع المشيمة يتفق مع تكريم بني آدم وتكريم أجزائه وأعضائه إلا في بعض المراسيم التي تشوبها أحياناً شوائب خرافية.

المطلب الثاني: الاعتقاد الجاوي بثقل الاسم (kabotan jeneng) الذي يتضرر منه المولود

من المصطلحات الجاوية التي شاعت بين الناس ولها معاني اعتقادية، مصطلح (kabotan jeneng) ويراد به أن الاسم ثقيل على المولود، (kabotan) أي ثقيل، و(jeneng) أي اسم في اللغة الجاوية. ومما يعتقد في ذلك أن الولد الذي يعاني من تكرار المصيبة من مرض أو مشكلة أخرى بعد التسمية باسم معين، يلجأ الوالد إلى تغيير اسم المولود اعتقاداً منه بأن هذه المصيبة تقع بسبب الاسم الذي يحمل معنى ثقيلاً على الولد. ويعقد لأجل ذلك وليمة أو مأدبةً بمناسبة تغيير الاسم بما هو أخف من الاسم السابق رجاء أن لا تطرأ بعد ذلك أية مصيبة أخرى.

ومن المعروف أن الوالد عندما يسمي ولده ذكراً كان أم أنثى يتحرى من الأسماء ويختار أجملها وأحسنها معنى رجاء أن ينتفع الولد بذلك الاسم في مستقبله وينفع دينه ومجتمعه وبلده. فيُعدّ اختيار الاسم أمراً مهماً من الأمور التي يستعد الوالدان أثناء الانتظار للمولود الجديد، إذ إنه رمز أو علامة وهوية يعرف بها الإنسان الذي يعتز بها. فقد نرى في بعض الأحيان أن الوالدين يستعدان ويهتمان بالبحث عن اسم المولود الجديد أكثر من الأمور الأخرى. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية اختيار الاسم الذي سيحمله الولد طوال حياته.

¹⁰ ضمن فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (ج9، ص83) الفتوى رقم: 8099، ونقلاً - بتصرف - عن مركز الفتوى بإشراف الدكتور عبد الله الفقيه، من موقع الشبكة الإسلامية (<http://www.islamweb.net>) تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر (ضمن موسوعة الفتاوى).

الفرع الأول: حكم الإسلام في تسمية المولود الجديد

إن من النعم التي أنعم الله بها عباده الذرية، وهي أمانة يتحمّلها الوالدان ويجب عليهما أداء الأمانة ورعايتها حق الرعاية. والله تعالى سائلهما عن هذه الذرية يوم القيامة فيما إذا قاما برعايتها أو لا، فهو سبحانه المحاسب على ذلك.

وإن لهذه الذرية من أبناء وبنات حقوقاً كثيرة يجب على الوالدين القيام بها وفق ضوابط الشريعة الإسلامية. ومن هذه الحقوق حق التسمية بأن يُختار للمولود الاسم الحسن. وقد اهتم الإسلام بأحكام تسمية المولود واختيار أحسن الأسماء وأجملها عند الله تبارك وتعالى اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وسلم. وسوف يأتي ذكر بعض الأدلة من السنة التي تحت على اختيار الاسم الحسن.

ولاسم الإنسان أهمية بالغة، إذ إنه عنوان المسمى، ودليل عليه، وضرورة للتفاهم معه ومنه وإليه. وهو للمولود زينة ووعاء وشعار يدعى به في الآخرة والأولى، وتنويه بالدين، وإشعار بأنه من أهله. لذا يستحب أن يغير من يدخل في دين الإسلام اسمه إلى اسم شرعي، لأنه له شعار، وهو رمز يعبر عن هوية والده، ومعيّار دقيق لديانته.¹¹

وبناءً على هذا، ينبغي للوالد المسلم أن يهتم بالضوابط الشرعية عند تسمية الولد بأن ينتقي له من الأسماء أحسنها وأجملها تنفيذا لما أرشد إليه وحضّ عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، كما روي عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم تُدْعَوْنَ يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم، فأحسنوا أسماءكم".¹² وفي ذكر أحسن الأسماء قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم: "إن أحب أسمائكم إلى الله عز وجل عبد الله وعبد الرحمن".¹³

¹¹ أبو زدي، الشيخ بكر، رسالة "تسمية المولود"، نسخة إلكترونية، ص: 2 (بتصرف).

¹² رواه أبو داود في سننه، باب في تغيير الأسماء (4297)، ج 13، ص 113، وأحمد في مسنده بلفظ "فحسّنوا" (20704)، ج 44، ص 173.

¹³ رواه مسلم في صحيحه، باب النهي عن التكني بأبي القاسم (3975)، ج 11، ص 66.

ومن الضوابط الشرعية في تسمية المولود أيضاً التجنب من الاسم القبيح الذي يحس كرامته ويكون مدعاة للسخرية منه والاستهزاء به. وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الأسماء القبيحة وأمر بتغييرها. كما ورد في الحديث عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغير الاسم القبيح".¹⁴ ومن أمثلة تغييره صلى الله عليه وسلم للأسماء ما ورد في الحديث عن أبي هريرة أَنَّ زَيْنَبَ كَانَ اسْمُهَا بَرَّةَ فَقِيلَ تُرَكِّي نَفْسَهَا فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَيْنَبَ".¹⁵ وفي رواية مسلم: " أَنَّ ابْنَةَ لِعُمَرَ كَانَتْ يُقَالُ لَهَا عَاصِيَةُ فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمِيلَةَ".¹⁶

الفرع الثاني: حكم الاعتقاد بثقل الاسم (kabotan jeneng) في الإسلام

وبناءً على الضوابط الشرعية التي مر ذكرها سابقا يكون الاعتقاد الجاوي في اسم المولود وما يتعلق به من حصول المصائب بسبب ثقل الاسم أمرٌ لا دليل عليه ويخالف ما جاء به الإسلام، ويكون على هذا منهيا عنه لا يجوز الاعتقاد والعمل به، وذلك لتضمّنه على عناصر خرافية من تشاؤم وتطير.

فلاعتقاد بأن المصائب الواقعة على المولود بسبب ثقل الاسم مخالفٌ للعقيدة الإسلامية الصحيحة. إن كل شيء لا يقع إلا بإذن الله وقدره، كما قال سبحانه وتعالى
 جِئْتُ نَذِيرًا تَنْتَظِرُ طُتْ ذُذْ قَفْقَفْ فُفْ قَقْ قَجْ¹⁷ ، وفي آية أخرى قال عز وجل جِئْ عَائِلًا كَكْ وُو وَو وُو وُو وُو وُو¹⁸ . ولا شيء في الأرض أو في السماء يقدر على أن يضر وينفع إلا بإذن الله تعالى وبما قد كتبه لعباده، كما قال صلى الله عليه وسلم: "وَاعْلَمَنَّ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى

¹⁴ رواه الترمذي في سننه، باب ما جاء في تغيير الأسماء (2765)، ج 10، ص 54.

¹⁵ رواه البخاري في صحيحه، باب تحويل الاسم إلى اسم أحسن منه (5724)، ج 19، ص 179.

¹⁶ رواه مسلم في صحيحه، باب استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن (3988)، ج 11، ص 81.

17 سورة التغابن، آية: 11.

18 سورة الحديد، آية: 22.

أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ".¹⁹

وقد نهي الإسلام عن الاعتقاد بالشيء الذي لا أصل له في الدين إذ إنه قد يؤدي بالإنسان إلى الوقوع في المعصية. فالاعتقاد بأن الاسم الذي يسمّى به المولود يسبب في حصول أية مصيبة فهو نوعٌ من أنواع التطير، وهو عبارة عن التشاؤم المنهي عنه، لأنه سوء ظنٌّ بالله تعالى بغير سبب محقق، ولأنه من عادات الجاهلية التي أبطلها الإسلام.

وقد ورد النهي والوعيد في التطير، وهو التشاؤم بالشيء بما يقع من المرئيات أو المسموعات في قلوب أهل الشرك والعقائد الضعيفة، الذين لا يجعلون توكلهم على الله تعالى. ومعنى التطير كما عرّفه العلماء هو التشاؤم بالسوانح والبوارح من الطير والظباء وغيرها، وهو من إلقاء الشيطان وتخويفه.²⁰ وقد نفاه الشرع وأبطله، وأخبر أنه لا تأثير له في جلب نفع أو دفع ضرر، وإنما هو خواطر وحدوس وتخمينات لا أصل لها.

ومن الآيات والأحاديث التي نعت عن التطير قوله تعالى **يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَأْخُذُكُمُ الشَّكْوَۃُ وَلَا الْحَزَنُ ۚ ذٰلِكُمْ اَشَدُّ نَازِلًا مِّنْ الشَّكْوَۃِ وَالْحَزَنِ ۚ وَالَّذِيْنَ اٰمَنَ وَهُوَ يُسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّهِۦ وَهُوَ كَافٍ** **بِشَاوَرِهِۦ وَنُصْرَةِ رَبِّهِۦ ۚ وَكَفٍۭ بِمَا يَصْنَعُونَ** **۝٢٢** وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر".²³ وفي هذه النصوص بيان واضح أنّ التّطير مذمومٌ شرعاً.

المطلب الثالث: مسألة ختان المرأة في العادة الجاوية وموقف الإسلام منه

¹⁹ رواه الترمذي في سننه (2440)، ج9، ص56.

²⁰ نخبة من العلماء، كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1421هـ)، ص94.

²¹ سورة الأعراف، آية: 131.

²² سورة يس، آية: 19.

²³ رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما (صحيح البخاري في باب الجذام، ج17، ص476، صحيح المسلم، باب لا عدوى ولا طيرة، ج11، ص250. والعدوى: أن يُعدّي الداء من واحد إلى واحد، والطيرة: ضد ما يتيمن به، يقال من ذلك: تطير الرجل تطيراً وطيرة، والصفر: الحية المعروفة (جمهرة اللغة: 1، 404).

تعرف عادة ختان المرأة في اللغة الجاوية بمصطلح "تيتيسان" (tetesan) بينما للرجل يقال بـ"تيتاكن" أو "سوفيتان" (tetakan/supitan). ولقد أثر دخول الإسلام وانتشاره في جزيرة جاوا في اعتقادات ومعاملات دينية لدى الناس. وإن لم يترك الشعب الجاوي كلَّ ما جاء من المعتقدات والمعاملات السابقة في حياتهم اليومية، إلا أنهم يعترفون بتعاليم الإسلام ويقبلون أحكامه من خلال قيامهم بالواجبات التي ورد الأمر بها في الدين الإسلامي. والختان واحدٌ من الواجبات الدينية التي يقوم به الشعب في الحياة الدينية.

وبما أن آثار الديانات القديمة لم تزل موجودةً بين الناس، فإن قيامهم بهذه العبادة لا يسلم من ترسُّب عناصر سابقة تركتها الديانات الأخرى كالهندوسية والبوذية والديانة الجاوية القديمة. فبعض الطقوس الدينية الجاوية المطبَّقة من قبل الناس اليوم، فيها رواسب غير إسلامية موروثة من المعتقدات القديمة.

وسوف نتعرض في الفقرات التالية لذكر هذه العادة وبيان حكم الإسلام فيها خاصَّةً فيما يتعلق بحكم الشريعة لمسألة ختان المرأة.

الفرع الأول: ختان المرأة في العادة الجاوية

الختان في العادة الجاوية للذكر أو الأنثى يبدأ بعد بلوغ عمرها ثماني سنوات إلى خمسة عشرة سنة. فالولد عند بلوغه سنَّ المراهقة - وهي من ثلاثة عشرة سنة إلى خمسة عشرة سنة - يقوم الوالدان بختانه علامةً على أنه أصبح رجلاً بالغاً ويتحمَّل المسؤولية نحو أهله ومجتمعه. وهناك طقوسٌ خاصة تُعقد بمناسبة حفلة ختان الولد، منها إقامة مأدبة خاصة يحضرها الناس، وعميلة إعداد الولد قبل الختان بأنواع من طقوس وأساليب معينة، ومنها غسل الولد بالماء المخلوط بالزهور المختلفة - يقال في المصطلح الجاوي بـ "كمانغ ستامن" (kembang setaman) - ووضعه على ظهر الفرس الذي يدور به حول المدينة ويشاهده الناس، وغير ذلك من طقوس. ويتم الختان بقطع القلفة بطريقة معينة تسمى بـ "سوفيتن" (supitan) - وهي أن تُكَمَّش القلفة قبل قطعها - يقوم بها شخصٌ وظيفته ختان الأولاد يعرف بـ "تسالك" (calak).

أما البنت فإن ختانها يتم عند بلوغها ثماني سنوات ويكون هذا بشكل صوري أو رمزي، أي بأن يؤتى بحبة تسمى في اللغة الجاوية بـ "كونييت" (kunyit) أي كركم وتُمر هذه الحبة على بظر البنت بدلا من قطع جزء منه، ثم يُقطع جزء من هذه الحبة ويلقى في البحر أو يُدفن في الأرض. ويقال ختان المرأة في المصطلح الجاوي بـ (tetesan) وهو إعلان بأن البنت بلغت سن المراهقة وأصبحت امرأة بالغة مستعدة لتحمل المسؤولية نحو أهلها ومجتمعها. ومما يُعتقد في العادة الجاوية أن البنت التي تم ختانها يُرجى أن تكون امرأة حقيقية، يسهل له حصول الحيض، وإذا حاضت يُرجى منها أن تجد من يخطبها للزواج ومن ثمَّ الإنجاب".²⁴

وفي الاعتقاد الجاوي القديم — الذي يعتقد به بعض الناس في بعض مناطق جاوا — أن من مقاصد الختان إزالة البلاء والضرر عن الولد أو البنت. فقد ورد في العقيدة الخرافية الجاوية أن المصاب بالبلاء (المعروف باسم سوكرتو sukerto) يُعتقد بأنه ضحية الإله بتارا كالا (dewa batara kala). ولأجل إبعاد البلاء وإزالته عن الإنسان لا بد من إقامة طقوس دينية متمثلة في الختان.²⁵ وهذا المعنى القديم لم يعد له وجود اليوم لدى الأسرة الجاوية المسلمة إلا في حالات استثنائية قليلة.

وبناءً على الدراسة التي قامت بها مجموعة من الباحثين في جامعة كاجه مادا بجوكجاكرتا²⁶ أن ختان المرأة المطبق في إندونيسيا — خاصة في جاوا — يكون رمزيًا أو صوريًا وبدون قطع جزء من الجهاز التناسلي للمرأة (أي البظر) كما في عادة جاوا. إلا أن هناك من يمارس التطبيق في أن ختان المرأة لا بد من القيام به ولو بقطع جزء يسير من البظر أو حتى يُرى أثر الدم فيه ولو كان قليلا. وبغض النظر عن الاختلافات الكثيرة الواقعة بين العلماء من الفقهاء والأطباء في جواز ختان المرأة وعدمه، فإن الناس — خاصة في جاوا ومادورا — لا يزالون يتمسكون بمشروعية ختان المرأة وإن كان التطبيق يختلف من مكان إلى آخر وبطرق مختلفة كما سبق ذكره.

²⁴ Darwin, Muhajir, et al, *Male and female genital cutting; konteks, makna, dan keberlangsungan praktek dalam masyarakat Jogjakarta dan Madura*, (Jogjakarta: Universitas Gajah Mada), e-book, p15.

²⁵ المصدر السابق، ص 13.

²⁶ المصدر السابق.

الفرع الثاني: حكم ختان المرأة في الإسلام واختلاف العلماء فيه

إن من المسائل الفقهية التي كثر الكلام حولها واختلف العلماء في حكمها اختلافاً واسعاً إلى اليوم ولم يقفوا على حكمها القاطع مسألة ختان المرأة. فلم ينحصر الخلاف في ذلك بين الفقهاء فحسب، بل وقد اختلف علماء الشرع، وعلماء الطب وغيرهم كذلك. ولا يزال الأمر إلى وقتنا الحاضر، لم يُحسم تماماً وخصوصاً في بعض البلاد مثل مصر والسودان وأجزاء من إندونيسيا.

بخلاف حكم ختان الذكور الذي ورد فيه من أدلة شرعية ظاهرة وصحيحة الثبوت صريحة الدلالة باعتباره من سنن الفطرة، ومن موارث الملة الإبراهيمية، واعتباره كذلك من شعائر الإسلام كالأذان وصلاة العيدين. فهو أمر مجمع على شرعيته وعلى نفعه فقد اتفق على ذلك الفقهاء والأطباء.²⁷ والحكم يختلف في ختان الإناث، إذ فيه اختلاف كثير بين العلماء، منهم من رأوا بأنه واجب كختان الذكور، وبعضهم يقولون بأنه سنة ومكرمة، والآخرين يذهبون إلى القول بأنه جائز إذا روعيت الشروط والضوابط الشرعية في عملية الختان. أما إذا تجاوز الحد المشروع المذكور في حديث ختان المرأة، فإن الجميع اتفقوا على تحريمه كالختان المعروف باسم "الخفاض الفرعوني". وسيأتي تفصيل ذلك في الفقرات التالية إن شاء الله تعالى.

وخلاصة مذاهب الأئمة الأربعة في حكم ختان المرأة أن الحنفية والمالكية والحنابلة يرون إلى أنه سنة ومكرمة. قال ابن قدامة من الحنابلة: "فأما الختان فواجب على الرجال، ومكرمة في حق النساء، وليس بواجب عليهن".²⁸ قال صاحب عون المعبود: "وقد أخذ

²⁷ القرضاوي، يوسف، الحكم الشرعي في ختان الإناث، نسخة إلكترونية، ص: 11، منشورة في موقع <http://www.qaradawi.net>. وقد ذكر الفقهاء أدلة كثيرة في مشروعية ختان الذكور وذكروا جملة كبيرة من الفقهاء الذين قالوا بوجوب ختان الذكور منهم الإمام الشافعي وجمهور أصحابه، وبعض المالكية، والإمام أحمد، وأبي حنيفة وغيرهم ممن جاؤوا بعدهم (الحكم الشرعي في ختان الذكور والإناث، تأليف د. محمد بن لطفي الصباغ، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، 2002م، ص 5).

²⁸ ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1405هـ/1985م)، ج1، ص141.

بظاهره²⁹ أبو حنيفة ومالك فقالا: سنة مطلقا، وقال أحمد: واجب للذكر وسنة للأنثى..³⁰، وأما الشافعية فذهبوا إلى أنه واجب. قال الإمام الشوكاني: "وَأُخْتِلِفَ فِي وَجُوبِ الْخِتَانِ فَرَوَى الْإِمَامُ يَحْيَى عَنْ الْعِزَّةِ وَالشَّافِعِيِّ وَكَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ. وَعِنْدَ مَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَالْمُرْتَضَى، قَالَ النَّوَوِيُّ: وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ سُنَّةٌ فِيهِمَا".³¹

هذا وقد ذهب العلماء المعاصرون وأيدهم بعض الأطباء المسلمين - أمثال الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور محمد بن لطفي الصباغ، والدكتور محمد سليم العوا وغيرهم - إلى خلاف رأي الفقهاء السابق. فرأوا - بعد تتبع الأدلة والحجج الشرعية التي استدلل بها الفقهاء في هذه المسألة - أن الأحاديث الواردة فيها لم يصح منها شيء يدل على الوجوب.

وقالوا إن الأحاديث الواردة في هذه المسألة مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "يا أم عطية أشمي ولا تنهكي، فإنه أسرى للوجه، وأحظى عند الزوج"³²، وفي رواية أخرى: "لا تنهكي، فإن ذلك أحظى للمرأة وأحب إلى البعل"³³، وفي حديث ثالث: "الختان سنة للرجال، مكرومة للنساء"³⁴، كل هذه الروايات ضعيفة لا يحتج بها في حكم من أحكام الشريعة مثل حكم ختان المرأة. ومع التسليم بصحة حديث (أشمي ولا تنهكي) فإن الأمر في ذلك للإرشاد ولا يدل على الوجوب أو الاستحباب لأنه يتعلق بتدبير أمر دينوي، وتحقيق مصلحة بشرية للناس وهي نضارة الوجه للمرأة والحظوة عند الزوج. فهو يرشد عند وقوع الختان إلى عدم النهك والمبالغة في القطع.³⁵

²⁹ أي ظاهر حديث: "الختان سنة للرجال مكرومة للنساء".

³⁰ العظيم آبادي، شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1415هـ)، ج11، ص304.

³¹ الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، (بيروت: دار الخير، ط2، 1418هـ/1998م)، ج1، ص292.

³² رواه البيهقي في السنن الكبرى، ج8، ص324. قال العراقي في (المغني عن الأسفار): "وحديث أم عطية رواه الحاكم والبيهقي من حديث الضحاك بن قيس، ولأبي داود نحوه من حديث أم عطية، وكلاهما ضعيف". مغني الأسفار: ج1، ص148.

³³ رواه أبو داود في سننه، باب ما جاء في الختان، (4587)، ج14، ص14.

³⁴ رواه أحمد في مسنده، (19794)، ج42، ص204. ذكر الدكتور يوسف القرضاوي بعد تتبع روايات هذا الحديث: "وقال محجّجه إسناداه ضعيف". (المصدر السابق، ص: 4).

³⁵ القرضاوي، الحكم الشرعي في ختان الإناث، المصدر السابق، ص: 5 (بتصرف).

وأما الدليل الصحيح الذي تمسك به من قال بمشروعية ختان المرأة وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل"³⁶، فإنما يدل على أن النساء كن يختتن، أي يدل على وجود الختان عند العرب، وكان عادة عندهم. فلا يمكن الاحتجاج بهذا الحديث على وجوب أو استحباب ختان المرأة. وفي استخدام لفظة (الختانان) إنما ثنى على التغليب المعروف في اللغة مثل الأبوين (للأب والأم) والعمرين (لأبي بكر وعمر)، والقمران (للسمس والقمر)، و الأبوان وهما أب وأم وغيرها، فلا حجة في هذا الحديث على مشروعية ختان المرأة.³⁷

وبعد تتبع الأدلة الشرعية وما كشفته الدراسات الطبية الحديثة مع الواقع المشاهد الذي يمارسه الناس خاصة في بعض البلاد الإسلامية، توصلوا إلى القول بأن ما يُحتجُّ به من أحاديث الختان للإناث كلها ضعيفة لا يستفاد منها حكم شرعي. وأن الأمر لا يعدو أن يكون في دائرة الجواز إذا لم يكن هناك أي ضرر أو اعتداء جسدي على المرأة مثل ما حصل للخفاض الفرعوني أو ما يمارسه الناس غير المؤهلين بعملية الختان.

هذا وإن خلاف العلماء في حكم الختان للإناث إنما يدور حول الختان الشرعي كما جاء في حديث (أُثِمِّي وَلَا تَنْهَكِي) المعروف عند الفقهاء وهو: "قطع جلدة تكون في أعلى الفرج كالنواة أو كعرف الديك أي قطع الجلدة المستعلية دون استئصالها (كما عرفه الماوردي)، أو قطع أدنى جزء من الجلدة التي في أعلى الفرج (كما ذكره النووي)."³⁸

أما الختان الذي يكون على طريقة القدامى المعروف باسم "الخفاض الفرعوني" وهو الختان الذي يشوّه الأماكن الحساسة من جسد الأنثى وفيه تنهك الخافضة أو الخاتنة نهكا شديدا فتزيل البظر بكامله، والشفرتين إزالة شبه تامة، مما ينتج عنه ما يسمى بالرتق وهو التصاق الشفرتين بعضها ببعض، فإن هذا مجمع على تحريمه إذ فيه اعتداء على جسم المرأة

³⁶ رواه مالك في الموطأ، باب واجب الغسل إذا التقى الختانان (92)، ج 1، ص 137، والبخاري في صحيحه، باب إذا التقى الختانان (282)، ج 1، ص 484.

³⁷ العوا، الدكتور محمد سليم، رسالة ختان البنات ليس سنة ولا مكرومة، (ضمن "الحكم الشرعي في ختان الذكور والإناث"، (منظمة الصحة العالمية: المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، 2002م)، ص 26.

³⁸ نيل الأوطار، للشوكاني، ج 1، ص 285.

وجور على حقها في التمتع باللذة الجنسية المشروعة عندما تتزوج، وهو أيضا تغيير لخلق الله المنهي عنه شرعاً.³⁹

وبالرغم من وجود مثل هذه الآراء التي تشير إلى عدم مشروعية ختان المرأة خاصة من قبل الفقهاء والأطباء المتأخرين، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الخلاف القائم بين الفقهاء القدامى في هذه المسألة - كما ذكرنا سابقاً - حيث اتفقوا على القول بمشروعية ختان المرأة مع خلافهم في حكمه بين الوجوب والاستحباب.

وخروجاً من هذا الخلاف - كما ذكره الدكتور يوسف القرضاوي - أن الحكم يكون على الجواز إجماعاً، إذ الجواز دون الاستحباب ودون الوجوب. فالذي يقول بالوجوب أو الاستحباب لا ينفي الجواز. والقول بأنه مكروه قريب من الجواز، لأن معنى المكروه أنه أمر كريم مستحسن عرفاً، فمن قال به قال بالجواز. وخلاصة الأمر أن أحداً من الفقهاء لم يقل إنه حرام أو مكروه تحريماً أو تنزيهاً، وهذا يدل على المشروعية والجواز في الجملة عند الجميع.⁴⁰

وإذا تقرر هذا يمكننا القول في العادة الجاوية لختان المرأة المعروف بـ (tetesan) والذي يمارسها الناس، أنها تدور بين أمرين، الأول تطبيق القول بوجوب الختان على طريقة شرعية، والثاني اتباع العادة الموروثة من الأسلاف مع ما فيها من طابع إسلامي. وتفصيل ذلك أن الذين يرون ختان المرأة بوجوب قطع جزء يسير من البظر أو اشتراط أثر الدم في هذا القطع اليسير يعتمدون في ذلك على القول الذي ذهب إليه الشافعية وهو القول بالوجوب. ولعل هذا التطبيق - في جاوا ومادورا خاصة وبعض مناطق إندونيسيا عموماً - متأثر بالمذهب الشافعي الذي يتمسك به معظم سكان البلد. ومن المعروف أن معظم المسلمين في إندونيسيا وسائر دول جنوب شرق آسيا يتمذهبون بالمذهب الشافعي في حياتهم الدينية.

وأما العادة الموروثة التي تُجري عملية ختان المرأة بشكل صوري أو رمزي، فترى أنها عُدولٌ عن معنى الختان الشرعي إلى أمر آخر مع إبقاء الحكم في وجود عملية الختان وإن

³⁹ القرضاوي، الحكم الشرعي في ختان الإناث، المصدر السابق، ص 8.

⁴⁰ المصدر السابق، ص: 7 (بتصرف).

كانت بطريقة مغايرة، كما مرار حبة الكركم على بظر المرأة ثم قطع جزء من تلك الحبة وإلقائه على البحر أو دفنه في الأرض وإن لم يرد فيه دليل من الكتاب أو السنة. إلا أن فيه طابعاً إسلامياً يتمثل في تطبيق مشروعية الختان، وإن لم يسبق لها مثيل. ولا نموذج في الإسلام. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الموقف الصحيح من هذه العادة أن نلجأ إلى الأصل وهو الإباحة ما لم يخالف نصاً شرعياً. وفي عادة ختان المرأة لدى المجتمع الجاوي بصورة رمزية إن لم يصاحبها أمرٌ منهي عنه في الشرع فهي جائزة، إذ الأصل في العادة الإباحة كما ورد بيان ذلك سابقاً. وإذا صاحب هذه العادة اعتقادٌ خاصٌّ كأن يكون لأجل إزالة البلاء من الإنسان إذا لم يتم ختانه - كما يعتقد بعض الناس في جاوا - فإن هذا الاعتقاد لا أصل له في الشرع ولا يتفق مع الإيمان الصحيح.

الفرع الثالث: فتوى مجلس العلماء الإندونيسي⁴¹ في حكم ختان المرأة

وتتمتع للفائدة في حكم ختان المرأة، نورد هنا الفتوى التي أفتى بها مجلس العلماء الإندونيسي الذي يعتبر موقفاً رسمياً من قبل العلماء المسؤولين بحسم قضية من قضايا الدين في إندونيسيا. وقد أصدر المجلس هذه الفتوى في اجتماعه المنعقد في 1 جمادى الأولى 1429هـ الموافق لـ 7 مايو 2008 م. وبعد سرد الأدلة الشرعية وذكر تفاصيل أقوال الفقهاء في مسألة ختان المرأة، قرر المجلس على حكم ختان المرأة، وفيما يلي نص الفتوى:

قرر المجلس في قضية منع ختان المرأة على النقاط الآتية:

أولاً : حكم ختان الأنثى

- (1) أن ختان الذكر والأنثى من سنن الفطرة وإحدى شعائر الإسلام.
- (2) أن ختان الأنثى مكروه، والعمل به يعتبر نوعاً من العبادة المشروعة.

ثانياً : حكم منع ختان الأنثى

أن منع ختان الأنثى يخالف أحكام الشريعة لأن الختان (للذكر والأنثى) من سنن الفطرة وإحدى شعائر الإسلام.

ثالثاً : حد وطريقة ختان الأنثى

⁴¹ وهو المعروف باسم "MUI" [Majlis Ulama Indonesia] في اللغة الإندونيسية.

- (1) يتم ختان الأنثى بإزالة الغشاء أو الجلد الذي يغطي البظر
- (2) لا يجوز القيام بختان الأنثى بالنهك أو بما يتجاوز الحدّ، مثل قطع جميع البظر الذي يؤدي إلى ضرر.

رابعاً : التوصية

- (1) يناشد المجلس من الحكومة (بواسطة الوزارة الصحية) أن تجعل هذه الفتوى مرجعاً لوضع القانون حول قضية ختان الأنثى.
- (2) يوصي المجلس بأن تقوم الحكومة (بواسطة الوزارة الصحية) بالتوعية والدورة لموظفي الإسعاف لأجل ختان المرأة وفق هذه الفتوى.⁴²

ويظهر من خلال هذه الفتوى أن علماء إندونيسيا من خلال هذا المجلس الرسمي تمسّكوا بأقوال الفقهاء الذين يرون أن ختان المرأة مشروع ولا يقف حكمه عند الجواز فحسب. وذلك أنهم أخذوا بالقول الذي يرى أن الختان من سنن الفطرة وإحدى شعائر الإسلام التي ينبغي القيام بها وفق الضوابط والشروط التي ذكرها في الفتوى. وتعتبر الفتوى كذلك رداً على الآراء التي تنادي وتطالب بإلغاء ختان المرأة بحجة أنه اعتداء عليها. وليس لهذه الآراء أساس ولا دليل إلا ما تلقاه الناس من الحركات النسائية الغربية ومما سمعوه من ممارسات غير موافقة للضوابط الشرعية لختان المرأة في بلاد أخرى أمثال مصر وبعض بلاد إفريقيا.

وقد أكّد المجلس أن الختان المشروع للمرأة هو الذي يلتزم بالحدود والضوابط الشرعية مثل الالتزام بقطع جزء يسير (غشاء أو جلد) من البظر تطبيقاً للحديث النبوي الذي ورد فيه قوله صلى الله عليه وسلم: "أشمي ولا تنهكي".⁴³

المبحث الثاني: مسائل الخطبة والزواج وما يتعلق بهما

⁴² مجموع فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي، قسم العبادات، باب ختان المرأة، ص: 252-253 (ترجمة نص الفتوى).

⁴³ سبق تخرجه.

يمارس الشعب الجاوي بعض العادات والتقاليد المتعلقة بفترة الزواج وما قبلها. وتصاحب هذه التقاليد معتقدات دينية واجتماعية معظمها نتيجة التأثير بالديانات القديمة في جزيرة جاوا قبل مجي الإسلام خاصة فيما يتعلق بطقوس زواجية ضمن إجراءات قبل حفلة الزفاف.

وفيما يأتي ذكر هذه العادات والطقوس التي يمارسها الشعب الجاوي ثم يليها ذكر بعض المسائل التي تتعلق بالزواج مثل عادة تعدد الزوجات عند المجتمع الجاوي والنكاح السري.

المطلب الأول: عادة خطبة المرأة للرجل في الشعب الجاوي

من عادات بعض الناس في المجتمع الجاوي خطبة المرأة للرجل خلافاً للأصل والغالب وهو أن الزواج يتم بطلب الرجل يد المرأة للنكاح أي أن يقوم هو بالخطبة. وقبل التعرض لبيان هذا الموضوع، يحسن للباحث أن يذكر بعض المسائل في آداب الزواج وأحكامها من خلال النقاط الآتية:

الفرع الأول: الخطبة وآدابها في الإسلام

الخطبة في الشرع هي أن يطلب الرجل المرأة للزواج، والذي عليه أهل العلم أن الخطبة مشروعة لمن أراد الزواج، قال الله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَزَوَّجْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ الَّذِي هُوَ أَوْلَىٰ بِحُلُوقِكُمْ** ⁴⁴. وتعتبر الخطبة اتفاقاً مبدئياً على الزواج، ووعداً يجب على الجميع احترامه، وتعتبر أولى خطواته. وكل عقد من العقود ذات الشأن والأهمية لها مقدمات تمهّد لها وتهيئ الطريق إلى إتمامها على خير وجه، ولأن الزواج من الأمور الهامة فقد نظّم الشارع الحكيم -

⁴⁴ سورة البقرة، آية: 235.

سبحانه - مقدماته، واختصّها ببعض الأحكام الشرعية الضابطة لحركة المقدمين عليه سواء في ذلك الرجل أو المرأة.

وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما كما ورد في الحديث الصحيح: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ عَائِشَةَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ إِنَّمَا أَنَا أَحْوَكُ فَقَالَ أَنْتَ أَخْيُّ فِي دِينِ اللَّهِ وَكِتَابِهِ وَهِيَ لِي حَلَالٌ".⁴⁵ وخطب صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر ابن الخطاب رضي الله عنهما، كما في الرواية الصحيحة، قال عمر رضي الله عنه: "...ثم خطبها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنكحْتُها إياه".⁴⁶

وقد رغب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أراد الخطبة بالنظر إلى المخطوبة، ففي الحديث: "إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل".⁴⁷ ووقد أرشدنا الإسلام في الخطبة إلى آداب وتعاليم ينبغي مراعاتها واتباعها، ومن هذه الآداب:

أولاً: مراعاة الإرشادات النبوية، منها صلاة الاستخارة للحديث: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة من القرآن".⁴⁸ والزواج من الأمور المهمة في حياة المسلم والمسلمة. ومنها اختيار ذات الدين وحسن الخلق، واستحباب كون

⁴⁵ رواه البخاري في صحيحه، باب تزويج الصغار من الكبار (4691)، ج16، ص19.

⁴⁶ وقصة عمر رضي الله عنه عندما عرض ابنته على أصحابه في صحيح البخاري: "أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ حِينَ تَأَمَّثَ حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ مِنْ خُنَيْسِ بْنِ خَدَافَةَ السَّهْمِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا ثَوْبِي بِالْمَدِينَةِ قَالَ عُمَرُ فَلَقِيْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَعَرَّضْتُ عَلَيْهِ حَفْصَةَ فَقُلْتُ إِنْ شِئْتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ قَالَ سَأَنْظُرُ فِي أَمْرِي فَلَبِثْتُ لَيْالِي فَقَالَ قَدْ بَدَأَ لِي أَنْ لَا أَتَزَوَّجَ يَوْمِي هَذَا قَالَ عُمَرُ فَلَقِيْتُ أَبَا بَكْرٍ فَقُلْتُ إِنْ شِئْتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ فَصَمَتَ أَبُو بَكْرٍ فَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئًا فَكُنْتُ عَلَيْهِ أَوْجَدَ مِنِّي عَلَى عُثْمَانَ فَلَبِثْتُ لَيْالِي ثُمَّ خَطَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْكَحْتُهَا إِيَّاهُ فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ لَعَلَّكَ وَجَدْتَ عَلَيَّ حِينَ عَرَّضْتُ عَلَيَّ حَفْصَةَ فَلَمْ أَرْجِعْ إِلَيْكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَرْجِعَ إِلَيْكَ فِيمَا عَرَّضْتُ إِلَّا أَنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ ذَكَرَهَا فَلَمْ أَكُنْ لِأَفْشِي سِرَّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَوْ تَرَكَهَا لَقَبِلْتُهَا". (صحيح البخاري (3704)، ج12، ص399.

⁴⁷ رواه أبو داود في صحيحه (1783)، ج5، ص475.

⁴⁸ رواه البخاري في صحيحه، باب الدعاء عند الاستخارة (5903)، ج19، ص480.

المرأة بكرا، وكونها ولودا ودودا، وجواز النظر إلى المخطوبة. وقد سبق أن ذكرنا تفصيل هذه الآداب في المباحث السابقة من هذه الرسالة.

ثانياً: والأصل في الخطبة أن تكون من الرجل، وهذا ما جاء في القرآن والسنة، في قوله تعالى مخاطباً الرجال **يَقُولُ قَوْلًا مَّعْرُوفًا** ⁴⁹. وقال صلى الله عليه وسلم: "إذا خطب أحدكم المرأة، فإن استطاع أن ينظر منها إلى ما يدعوه إلى نكاحها، فليفعل" ⁵⁰. وفي ذلك حفظ لحياء المرأة، ورفع لمكانتها، وصون لكرامتها، كما أنه أسلم لئلا تخدع المرأة في رجل غير صالح وهي لا تدري.

ثالثاً: من الأولى إخفاء الخطبة، لأن الخاطب قد يرجع عن خطبته للمرأة فلا يزهّد فيها الخطاب فلا يكون هناك إساءة إلى هذه المخطوبة. وقد استحبّ بعض العلماء إخفاء الخطبة خوفاً من الحسدة الذين يسعون للإفساد بينه وبين أهل المخطوبة. والشاهد في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود" ⁵¹.

والخطبة حاجة من حاجات الإنسان بل هي أمر مهم في حياته، فينبغي الاستعانة على إنجاحها بالكتمان اتباعاً للسنة النبوية. وقد ورد حديث آخر رواه الديلمي في مسند الفردوس قال صلى الله عليه وسلم: "أظهروا النكاح، وأخفوا الخطبة" ⁵². والحديث وإن كان ضعيفاً يمكن الاستئناس به للحث على إخفاء الخطبة للسبب الذي ذكرنا سابقاً.

رابعاً: ألا تُخطَب المرأة وقد خطبها شخص آخر. فالإسلام دين يحرص على أن تظل العلاقات الاجتماعية بين المسلمين طيبة حسنة، ويرعى مشاعر الأخوة والمودة والمحبة

⁴⁹ سورة البقرة، آية: 235.

⁵⁰ رواه أبو داود في صحيحه (1783)، ج 5، ص 475.

⁵¹ رواه الطبراني في المعجم الكبير (16609)، ج 15، ص 3. وصححه الألباني في صحيح الجامع حديث رقم (943).

⁵² حديث ضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة، حديث رقم (2494). وأورده المناوي في فيض القدير، رقم (1127)، ج 1، ص 701. انظر: المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط 1، 1356هـ)، وصححه السيوطي.

بينهم؛ ولذا فإنه إذا حُطبت المرأة لرجل، لا يحل لرجل آخر أن يخطبها، ولا يحل لها ولا لوليها قبول خطبته مادامت الخطبة الأولى قائمة.

والعلة في تحريم الخطبة على خطبة الغير أنه لا يجوز لمسلم أن يطمع فيما بين يدي أخيه، أو أن يلحق الضرر به، أو يؤذي مشاعره وأحاسيسه، وحتى لا يكون للفتاة حق في ترك الخطيب الأول، إذا وقعت تحت إغراء خطيب آخر، أو فتنّت به. قال صلى الله عليه وسلم: "المؤمن أخو المؤمن، فلا يحل له أن يبتاع على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر".⁵³

هذه من أهم الآداب التي ينبغي مراعاتها في الخطبة، وهناك أمور أخرى لا يسع ذكر جميعها في هذا المبحث. وهذا مع العلم أنه لا يوجد في الشريعة الإسلامية إجراءات محدّدة يجب اتباعها في الخطبة، وما يفعله بعض المسلمين من إعلان الخطبة وما يقيمونه من أفراح وما يقدمونه من هدايا، كل ذلك من باب العادات التي هي مباحة في الأصل ولا يحرم منها إلا ما دل الشرع على تحريمه.

ومن ذلك تبادل الخواتم بين الخطيبين⁵⁴ إذ في ذلك لمس غير المحرم (فالمرأة لا تزال أجنبية ولم تصبح زوجة)، وفيه الاختلاط الممنوع كأن يخلو الخاطب بمخطوبته بشكل غير شرعي وغير ذلك من المخالفات الأخرى التي قد ترتكب بعد الخطبة. وسوف يأتي بيان بعض من ذلك في الفقرات الآتية إن شاء الله تعالى.

الفرع الثاني: خطبة المرأة للرجل في العادة الجاوية

اتباعاً للأصل في أن الخطبة تكون من الرجل، لقد استقر في نفوس كثير من الناس أن الخطبة يقوم بها الرجل دون المرأة. فالغالب المشاهد أن الخطبة تتم بأن يذهب الرجل إلى ولي أمر المرأة لطلب الزواج منها. وهذا مطابق لحالة المرأة التي يغلب عليها الحياء. ففي عدم بدء

⁵³ رواه مسلم في صحيحه، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه (3536)، ج7، ص229.

⁵⁴ ويسمى بـ (دبلة الخطوبة) وهي عبارة عن خاتم يقدّمه الخاطب لمخطوبته...، ولا يجوز في هذا الخاتم أن يتولى الخاطب إلباسه لمخطوبته، لأنها لم تكن زوجه بعد، فهي أجنبية عنه، إذ لا تكون زوجة إلا بعد العقد. (الفتاوى الجامعة للمرأة المسلمة، ج3، ص914-915، للشيخ محمد بن العثيمين).

الإقدام على الخطبة أو طلب الزواج من الرجل حفظاً لحيائها، ورفع لمكانتها، وصون لكرامتها، كما أنه أسلم لئلا تخدع المرأة في رجل غير صالح وهي لا تدري.

وكذا الحال في الخطبة المطبقة في جاوا وغيرها من المناطق الأخرى بإندونيسيا، فالرجل هو الذي يخطب ويذهب إلى بيت المرأة للتعارف وطلب الزواج منها أمام ولي أمرها. إلا أن هناك أناساً من بعض مناطق بجاوا الشرقية تكون عاداتهم في عملية الخطبة أن المرأة هي التي تخطب، وذلك بأن تسأل أسرتها الرجل أو أسرته لطلب الزواج. فمن عاداتهم أن أسرة المرأة إذا أرادت أن تخطب للرجل، تُجهز أعضاء الأسرة بعض الهدايا وتذهب بها إلى بيت أسرة الرجل إعلاناً بالخطبة والرغبة في الزواج. وفي بعض الأحيان تكون هذه الخطبة رباطاً يربط بين المرأة والرجل للزواج ولا يجوز الانفصال بينهما إلا بسبب وجود الضرورة التي لا يمكن دفعها. وتسمى هذه العادة في الشعب الجاوي بـ "سنغستان" (Singsetan).⁵⁵

الفرع الثالث: حكم خطبة المرأة للرجل في الإسلام

لقد وردت عدة أحاديث نبوية تدل على جواز المرأة أن تخطب إلى نفسها رجلاً ارتضته، وذلك بأن تحدث وليها في ذلك، أو ترسل إلى من اختارته رسولاً أميناً. فقد خطبت السيدة خديجة بنت خويلد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويجوز للولي أن يعرض من يلي أمرها على رجل صالح، ويحرص على أن يضعها في يدٍ أمينة، كما فعل عمر بن الخطاب لما توفي زوج بنته حفصة، عرضها على عثمان وأبي بكر، ثم خطبها النبي صلى الله عليه. وقد ورد ذكر هذا الحديث سابقاً.⁵⁶

وهناك أحاديث كثيرة دلت على هذا الحكم منها:

أولاً: ما رواه البخاري عن سعد الساعدي قال: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله جئت أهب لك نفسي، قال: فنظر إليها رسول الله

⁵⁵ Niti Sofi Sari, *PERKAWINAN ADAT (Peminangan Di Dusun Waton, Kecamatan Mantup, Kabupaten Lamongan)* (Surakarta: Fakultas Hukum, Universitas Muhammadiyah, 2008), 4.

⁵⁶ انظر صفحة (164) من هذه الرسالة.

صلى الله عليه وسلم فصعد النظر فيها وصوبه، ثم طأطأ رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه، فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئاً جلست، فقام رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله، إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها، فقال: وهل عندك من شيء؟ قال: لا والله يا رسول الله، فقال: اذهب إلى أهلك فانظر هل تجد شيئاً. فذهب ثم رجع فقال: لا والله ما وجدت شيئاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انظر ولو خاتم من حديد. فذهب ثم رجع، فقال: لا والله يا رسول الله، ولا خاتم من حديد، ولكن هذا إزاري، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وما تصنع بإزارك، إن لبسته لم يكن عليها منه شيء، وإن لبسته لم يكن عليك شيء. فجلس الرجل حتى إذا طال مجلسه قام، فرآه رسول الله صلى الله عليه وسلم مولياً، فأمر به فدعي، فلما جاء قال: ماذا معك من القرآن. قال: معي سورة كذا وسورة كذا، عددها، فقال: تقرأهن عن ظهر قلبك. قال: نعم، قال: اذهب قد ملكتها بما معك من القرآن".⁵⁷

قال ابن حجر العسقلاني: "وفي الحديث جَوَازُ عَرْضِ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا عَلَى الرَّجُلِ وَتَعْرِيفِهِ رَغْبَتَهَا فِيهِ، وَأَنْ لَا غَضَاضَةَ عَلَيْهَا فِي ذَلِكَ، وَأَنَّ الَّذِي تَعْرِضُ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا عَلَيْهِ بِالْإِخْتِيَارِ، لَكِنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُصْرَحَ لَهَا بِالرَّدِّ بَلْ يَكْفِي السُّكُوتُ".⁵⁸

وقال النووي: "وفيه إِسْتِحْبَابُ عَرْضِ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا عَلَى الرَّجُلِ الصَّالِحِ لِيَتَزَوَّجَهَا، وَفِيهِ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ لِمَنْ طَلِبَتْ مِنْهُ حَاجَةٌ لَا يُمَكِّنُهُ قَضَاؤُهَا أَنْ يَسْكُتَ سَكُوتًا يَفْهَمُ السَّائِلُ مِنْهُ ذَلِكَ وَلَا يُحْجَلُهُ بِالْمَنْعِ، إِلَّا إِذَا لَمْ يَخْصُلِ الْفَهْمُ إِلَّا بِصَرِيحِ الْمَنْعِ فَيُصْرَحَ".⁵⁹

ثانياً: قصة عرض خديجة بنت خويلد لنفسه لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما ورد في الحديث الذي رواه البيهقي: "قالت خديجة: يا ابن عم، إني قد رغبت فيك؛ لقرابتك مني، وشرفك في قومك ووسيطتك فيهم وأمانتك عندهم، وحسن خلقك، وصدق حديثك".⁶⁰

⁵⁷ رواه البخاري في صحيحه، باب خاتم الحديد (5422)، ج18، ص214.

⁵⁸ العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، المصدر السابق، ج14، ص372.

⁵⁹ النووي، شرح صحيح مسلم، المصدر السابق، ج5، ص134.

⁶⁰ البيهقي، دلائل النبوة، (398)، ج1، ص446.

وفي هذا الحديث دلالة على جواز خطبة المرأة للرجل، وقد فعلت ذلك خديجة بنت خويلد بطريقة صريحة بحيث قالت قولها للنبي صلى الله عليه بنفسها.

ثالثاً: ما جاء من قصة ابنة شعيب وموسى عليه السلام في قوله تعالى **يٰٓمُوسَىٰ ٱصْرَحْ بِحَدِيثِكَ إِلَىٰ نِسَاءِ لَّدُنَّكَ** ⁶¹ وفي هذه الآية نموذج لخطبة المرأة للرجل بالتلميح حيث ذكرت بنت شعيب رغبتها في الزواج من موسى عليه السلام تلميحاً بذكر صفة من صفاته عليه السلام.

مما تقدم يتأكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا مانع شرعياً من خطبة المرأة للرجل، وقد أكد ذلك نهجُ النبي صلى الله وسلم في أحاديث صحيحة وشواهد كثيرة، منها ما ذكرناه سابقاً.

وبناءً على هذا فإن العادة التي يمارسها الناس في بعض المناطق بجاوا وهي أن تتقدم المرأة لخطبة الرجل - مع مراعاة الضوابط الشرعية - لا تتنافى مع مبادئ الإسلام بل ولها نماذج من أفعال الأنبياء والصحابة، ولها شواهد في السنة النبوية.

المطلب الثاني: مسألة تعدد الزوجات في العادة الجاوية

تعدُّد الزوجات مسألة من المسائل التي وردت فيها ممارسة المجتمع الجاوي من خلال اعتقادهم نحو هذه الممارسة وتعاملهم بها. وقد مرت جاوا بعصور مختلفة منذ وجود الممالك الجاوية القديمة إلى أن جاء الإسلام إلى الجزيرة واعتناق شعبها بالدين الإسلامي. فهناك بعض الملامح والفترات التي تختلف من عصر إلى عصر آخر ومن مجتمع إلى مجتمع آخر. وفي جاوا نفسها كانت فترة ما قبل الاستعمار وبعده شهدت تغييراً ملموساً في اعتقاد الناس وممارستهم لعادة تعدد الزوجات.

وقبل التعرض لهذا الموضوع، يرى الباحث أن يذكر بعض المقدمات في مفهوم التعدد وموقف الإسلام منه. وفيما يلي بيان ذلك مختصراً.

⁶¹ سورة القصص، آية: 26.

الفرع الأول: مفهوم التعدد وحكمه في الإسلام

التعدد هو أن يجمع الرجل في عصمته أكثر من زوجة واحدة و لا يزيد عن الأربع، ويظهر ذلك واضحاً في قوله تعالى **يُحْجِجُ** **ثُرْثُرٌ** **كُكُجٌ**.⁶² وقد أباح الله تعالى للرجال تعدد الزوجات في هذه الآية. فللرجل في شريعة الإسلام أن يتزوج واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً، ولا يجوز له في مذهب أهل السنة والجماعة أن يتزوج أكثر من أربع زوجات في عصمته في وقت واحد.⁶³

وإذا نظرنا إلى حقيقة التعدد في الإسلام، وجدنا أنه لم يبتكر التعدد ولم يخترعه. فقد جاء الإسلام والعالم يعدّد، العرب كانوا يعدّدون، والأمم الأخرى كانت تعدّد. وكان تعدّدهم تعدّداً بغير قيد ولا شرط ولا تحديد بعدد ولا ضابط معروف. فكانت عادة العرب أنهم يتزوجون العشرات، كما ورد في قصة غيلان الذي كانت له عشر زوجات وأمره النبي صلى الله عليه وسلم بعد دخوله في الإسلام أن يبقى أربعاً منهن ويطلق الأخريات.⁶⁴

فجاء الإسلام يهذب ويقىّد الأشياء التي كانت في الجاهلية، فأحياناً يحذفها تماماً ويلغيها إذا كانت ضارة مثل شرب الخمر، ويحرمها تماماً مثل الربا، وأحياناً يدخل عليها بعض التعديلات. وفي عادة التعدد أدخل الإسلام تعديلات، فجعل فيه حداً أقصى وهو الأربعة **يُحْجِجُ كُكُجٌ** كما جعل فيه شرطاً لا بد منه لمن يريد أن يتزوج بأكثر من واحدة وهو أن يثق من نفسه بالعدل، في قوله تعالى **يُحْجِجُ كُكُجٌ** **يُحْجِجُ كُكُجٌ**، فإذا خاف الإنسان من نفسه أن يجور أو يظلم أو أنه غير قادر على العدل فلا يجوز له في هذه الحالة أن يعدّد.

وفي حكم التعدد — كما ذكره العلماء — أن الأصل يباح للرجل أن يعدّد إلا إذا اعتراه ما يغيّر حكمه من الإباحة إلى غيرها؛ إما التحريم أو الوجوب أو الاستحباب أو الكراهة. فيكون التعدد محرماً إذا كان يعتريه ما يحرمه كأن يتزوج بزوجة خامسة أو يجمع بين

⁶² سورة النساء، آية: 3.

⁶³ الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1409هـ/1996م)، ج7، ص165.

⁶⁴ كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عمر، قال: "أسلم غيلان الثقفي وتحتة عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعاً". (سنن الترمذي، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة (1047)، ج4، ص332.

المراة وأختها والله تعالى يقول **يٰٓأَيُّهَا الْمَرْءُ أَطِيعِ اللَّهَ طِيعِ** ⁶⁵، أو بين المراة وعمتها والمراة وخالتها، وقد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله: "لا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا". ⁶⁶

ويكون التعدد محرماً إذا غلب على الزوج الظن أنه لن يستطيع العدل بين زوجته
فيما يجب عليه العدل، أو أن يؤدي هذا التعدد إلى ضررٍ أكبر، لقوله صلى الله عليه وسلم:
"لا ضرر ولا ضرار".⁶⁷ ويكون التعدد واجباً إذا كان عدمه يؤدي إلى محرّماً أو يمنع من
واجب، كمن عنده زوجة لا تغنيه عن النساء وإن لم يعدد وقع في الزنا المحرم. ويكون
مستحبّاً إذا كان فعله يؤدي إلى أمر مستحب كالإكثار من النسل، كقوله صلى الله عليه
وسلم: "تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة"⁶⁸، أو كالإعانة في إنقاص
عدد العوانس من المسلمات أو لرعاية أرامل المسلمين. ويكون التعدد مكروهاً إذا كان فعله
يؤدي إلى مكروه، كطلاق الزوجة الأولى بسببه من غير سوء فيها يؤدي إلى طلاقها، أو إذا
كان فعله سيشغله عن تحصيل فضائل الأمور كطلب العلم والعمل الخيري وغير ذلك.

يقول الدكتور وهبة الزحيلي في بيان حكم تعدد الزوجات: "إن نظام وحدة الزوجة هو الأفضل وهو الغالب، وأما تعدد الزوجات فهو أمر نادر استثنائي، لا يلجأ إليه إلا عند الحاجة الملحة، ولم توجهه الشريعة على أحد، بل لم تُرغَّب فيه، وإنما أباحتها الشريعة لأسباب عامة وخاصة.. والخلاصة أن إباحة تعدد الزوجات مقيد بحالة الضرورة أو الحاجة أو العذر أو المصلحة المقبولة شرعاً." ⁶⁹

الفرع الثاني: تعدد الزوجات في العادة الجاوية (إندونيسيا)

65 سورة النساء، آية: 23.

⁶⁶ رواه البخاري في صحيحه، باب لا تنكح المرأة على عمتها (4718)، ج16، ص63، ومسلم في صحيحه باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها (2514)، ج7، ص205.

67 سبق تخریجہ.

⁶⁸ رواه أبو داود في سننه. سبق تخريجه.

⁶⁹ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المصدر السابق، ج7، ص169-171.

إن تعدد الزوجات كان معروفاً ومنتشراً في التاريخ الجاوي القديم. فقد مارسه الناس خاصة الملوك في عهد مملكة ماترام (Mataram) ومجاهايت (Majapahit) الهندوسيتين. وبعد سقوط الممالك الجاوية الهندوسية القديمة وقيام الممالك الإسلامية خاصة بعد مجيء الإسلام إلى جزيرة جاوا، لم يترك الناس التعدد بل تابعوا على ممارسته مُهذَّباً ومقيّداً بالقيود والشروط وفق أحكام الإسلام.

فكان تعدد الزوجات عند الشعب الجاوي خاصة والشعوب الأخرى في إندونيسيا عامّة أمراً مألوفاً ومنتشراً بين الناس دون إنكار أو رفض. حتى جاءت كارتيني (Kartini)، وهي شخصية نسائية جاوية مشهورة في أوائل القرن العشرين، والتي دعت إلى تحرير المرأة ورفع مكانتها في المجتمع من خلال رسائلها المشهورة. فكانت ممن ترفض أنواعاً من الاعتداء والجور على المرأة كعادة الحبس المعروفة باسم (Pingit)، والحرمان من التعليم، وتعدد الزوجات وغيرها.

وفي العصر الحديث - أي بعد فترة الاستقلال إلى الوقت الحاضر - نظّمت الدولة أمر تعدد الزوجات وأصدرت قوانين خاصة به ضمن القوانين الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية الإسلامية المعروفة باسم مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا (Kompilasi Hukum Islam) عام 1974 ميلادية، ويحتوي هذا المجموع على قوانين تتعلق بأحكام الزواج، والإرث والوقف.

ولم يزل الناس يمارسون التعدد وفق هذه القوانين حتى ظهرت الأحداث والتقارير في حصول المخالفات والاعتداءات على الزوجات بسبب ممارسة التعدد من قبل بعض الرجال، فبدأت الأصوات خاصة من النساء تنادي بتغيير هذا القانون وتعديله. ولم تقف هذه الطلبات عند تعديل القوانين فحسب، بل وصل الأمر إلى طلب إلغاء قانون التعدد نهائياً بحجة وجود كثرة المخالفات الواقعة والمعاملات السيئة تجاه المرأة نتيجة التعدد. فقام المعارضون للتعدد بالمظاهرات في الشوارع مطالبين بإلغاء القانون الذي يسمح بالتعدد خاصة بعد ظهور بعض المؤسسات التي تنادي بتحرير المرأة (women liberation) وظهور الحركات النسائية المطالبة بإعطاء المرأة حقوقها والمساواة بينها وبين الرجال. ومما زاد الطين

بلة وازداد الأمر خطورةً عندما تدخلت المنظمات العالمية الغربية لتشجّع على هذه الحركات وتموّلها عن طريق المؤسسات الدولية.

وبالرغم من وجود هذه الحركات مع مطالباتها بإلغاء قانون تعدد الزوجات، إلا أن الدولة لم تلب جميعها. وإرضاءً للجميع وحمايةً على سلامة المرأة وحقوقها، فقد عدّلت الدولة القانون بوضع القيود والشروط الصارمة على من يريد الإقدام على تعدد الزوجات. ومن هذه الشروط - بالإضافة إلى الشروط التي وضعها الإسلام - أن يحصل الرجل الذي يريد الزواج بأكثر من واحدة على الإذن من المحكمة الشرعية، وأن الزواج بالثانية أو الثالثة أو الرابعة دون الإذن من المحكمة الشرعية يعتبر زواجا غير شرعيا، وأن تأذن الزوجة الأولى بهذا الزواج، وأن يتأكد من الزوج أنه قادر على نفقة الزوجات وأولادهن.⁷⁰

المطلب الثالث: النكاح السري في العادة الجاوية وحكمه في الإسلام

للنكاح السري أنواع ثلاثة:

الأول: أن يتزوَّج الرجل بامرأة أو يعقد عقد النكاح بدون ولي ولا شاهدين. وهذا نكاحٌ فاسدٌ منهي عنه في الشرع، لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل".⁷¹ وقد اتفقت المذاهب الأربعة على أن الشهادة شرط صحة الزواج، فلا يصح بلا شهادة اثنين غير الولي، لما رواه الترمذي عن ابن عباس من قوله عليه الصلاة والسلام: "البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة".⁷² لأن في الشهادة حفاظا على حقوق الزوجة والولد، لئلا يحجده أبوه، فيضيع نسبه، وفيها درء التهمة عن الزوجين، وبيان خطورة الزواج وأهميته.⁷³

والثاني: أن يتزوج الرجل بامرأة مع توفر شروط صحة الزواج من مهر و ولي وشهادي عدل وبحضور الناس، ولكن لا يُسجّل هذا الزواج في مكتب الشؤون الدينية لدى

⁷⁰ مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا (Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia) الباب التاسع في الزواج بأكثر من واحدة، فصل 56 و 58، ص: 32-33. (بادنونج: مطبعة Humaniora Utama Press، 1991م/1992م).

⁷¹ رواه البيهقي في سننه، ج7، ص111، والدارقطني في سننه، باب النكاح (3577)، ج8، ص323.

⁷² لم يرفعه غير عبد الأعلى وهو ثقة (نيل الأوطار، للإمام الشوكاني، ج6، ص125).

⁷³ الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، المصدر السابق، ج7، ص70-71.

الحكومة. أي أن الزواج صحيح لاكتمال الشروط من الناحية الشرعية، إلا أنه يخالف قانون الدولة من تسجيل الزواج لأجل الحصول على الأوراق الرسمية التي يحتاجها الزوجان بعد الزواج للشؤون القانونية. وبسبب هذه المخالفة لا تكون لهذا الزواج سلطة قانونية وقد تتضرر الزوجة بسببها، إذ لا تستطيع أن تطالب من المحكمة الشرعية بحقوقها وحقوق أولادها في حالة وفاة الزوج مثلاً. وذلك لعدم وجود أي وثائق زوجية أصدرها مكتب الشؤون الدينية للزواج العادي (الرسمي).⁷⁴ وهذا النوع من الزواج هو محل الدراسة في هذه الرسالة.

الثالث: ما يسمى بنكاح السر عند المذاهب الفقهية الأربعة، وهو النكاح الذي لم يحضره الشاهدان (أو لعدم توفر شرط من شروط الصحة)، أو أن تتوفر الشروط ولكن يأمر الزوج الولي والشاهدين بكتمانه. فقد اتفق الأئمة الأربعة على عدم جوازه لما روي "أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر". قال الإمام الكاساني من الحنفية بعد ذكر حديث النهي عن نكاح السر: "...والنهي عن السر يكون بالإعلان، لأن النهي عن الشيء أمره بضده".⁷⁵ وعند المالكية يفسخ الزواج بطلقة بائة إن دخل الزوجان، كما يتعين فسخ النكاح بدخول الزوجين بلا إشهاد.⁷⁶ وقال الإمام الشافعي: "أخبرنا مالك عن أبي الزبير أن عمر بن الخطاب أتى بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة فقال هذا نكاح السر ولا أجيزه ولو كنت تقدمت فيه لرجمت".⁷⁷

قال الشيخ محمد بن العثيمين: "...إنه يشترط إما الإشهاد، وإما الإعلان أي الإظهار والتبيين، وأنه إذا وجد الإعلان كفى لأنه أبلغ في اشتهار النكاح، وأبلغ في الأمن من اشتباهه بالزنا لأن عدم الإشهاد فيه محذور، وهو أنه قد يزني بامرأة، ثم يدعي أنه قد تزوجها، وليس الأمر كذلك، فاشتراط الإشهاد لهذا السبب، لكن إذا وجد الإعلان انتفى

⁷⁴ مقالة الحوار مع رئيس مجلس العلماء الإندونيسي الشيخ الحاج معروف أمين في قضية نزاع في حكم نكاح السر. نسخة إلكترونية منشورة في موقع المجلس ص: 1، (<http://www.mui.or.id>).

⁷⁵ الكاساني، أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ)، ج5، ص391.

⁷⁶ الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط: د.ت)، ج2، ص236.

⁷⁷ الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1410هـ/1990م)، ج7، ص249.

هذا المحذور من باب أولى، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله .، بل قال: إن وجود الإشهاد بدون إعلان في النكاح في صحته نظر، لأن النبي . عليه الصلاة والسلام . أمر بإعلان النكاح، وقال: "أعلنوا النكاح"⁷⁸، ولأن نكاح السر يخشى منه المفسدة حتى ولو بالشهود، لأن الواحد يستطيع أن يزني . والعياذ بالله . بامرأة، ثم يقول: تزوجتها، ويأتي بشاهدي زور على ذلك.⁷⁹

والحكم في النوع الأول فاسد كما سبق بيانه، وفي الثالث ذهب الأئمة الأربعة على تحريمه وخالفهم في ذلك الظاهرية وفريق من الفقهاء حيث يرون جوازه إذا أوصى الزوج بكتمانه. وأما النوع الثاني - وهو النكاح الصحيح الشرعي الغير المسجل بسجل رسمي من الدولة -، فقد حصل فيه نزاع واسع. وقد تكلم كل من العلماء والمسؤولين في الحكومة وكذا الناس خاصة أعضاء الحركات النسائية المطالبة بمنع هذا النكاح ومعاقبة فاعليه.

وبناءً على قول الشيخ الحاج معروف أمين -رئيس مجلس العلماء الإندونيسي - أن من الأسباب التي أدت إلى انتشار هذا النكاح (أي نكاح السر من النوع الثاني) بين الرجال في إندونيسيا وجود القانون الذي يتشدد في شروط تعدد الزوجات - كما هو مكتوب ومقتن في مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا - بأن يحصل الزوج على إذن كتابي من الزوجة الأولى. ومن المعلوم أن الزوج سيجد صعوبة في ذلك لأن غالب الأحيان أن الزوجة لا تفعل له ذلك بسبب عدم موافقتها على التعدد. وهذا فضلا عن الإجراءات الطويلة والصعبة بما فيها الرسوم الباهظة التي فرضتها المحكمة الشرعية.⁸⁰

الفرع الأول: مناقشة قانون الدولة في عقوبة النكاح السري

لقد تقدم مجلس النواب الإندونيسي (DPR) بمسودة قوانين شرعية للأحكام العدلية الدينية - قسم النكاح (Rancangan Undang-undang Hukum Materiil Peradilan Bidang Perkawinan) إلى الحكومة الإندونيسية عام 2008 م. وقد قام المجلس بتعديل بعض

⁷⁸ سبق تخرجه.

⁷⁹ العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، المصدر السابق، ج12، ص95.

⁸⁰ المصدر السابق، ص: 3.

محتويات القوانين الشرعية المتعلقة بالنكاح التي يتضمنها مجموع القوانين الإسلامية عام 1974م. ومما ورد في هذه المسودة: "من قام بعقد الزواج غير المسجل أمام موظف التسجيل بالمحكمة الشرعية عمداً كما هو مكتوب في الفصل الخامس، المادة الأولى يعاقب عقوبة قانونية وهي دفع غرامة قدرها ستة ملايين (6,000,000) روبية أو السجن أقل مدته ستة (6) أشهر".⁸¹

ويرجع سبب ظهور هذه المسودة إلى انتشار ممارسة النكاح السري بين الناس بدون قيود وكذا ظهور بعض المخالفات التطبيقية في هذا النكاح حيث نتج منها وجود الظلم والاعتداء على المرأة وأولادها خاصة عندما انتشرت الأخبار من خلال الصحف والمجلات والقنوات التلفزيونية. فظهرت من جراء ذلك حركات نسائية قامت بمظاهرات في الشوارع تطالب بحماية المرأة وصيانة حقوقها وإلغاء قانون النكاح السري وكذا تعدد الزوجات. وكان في مقدمة المتظاهرين أعضاء مؤسسات تحرير المرأة - كما ذكرناه سابقاً -.

وانقسم الناس إلى فريقين تجاه هذه المسودة، فريق يؤيد القانون بما فيه عقوبة فاعل النكاح السري، وآخر يعارضها ويحاول بيان الموقف الأمثل من هذه المسألة. ولم ينحصر الخلاف والنزاع في هذه المسألة بين العلماء وعوام الناس فحسب، بل وقد اختلف كذلك أعضاء مجلس النواب الذين كان منهم مؤيدون ومعارضون.

والمؤيدون يقولون إن ممارسة النكاح السري بهذا الشكل يؤدي إلى ارتكاب جريمة الاعتداء والظلم على المرأة لأنها تتعرض لضياع حقوقها واستغلال ضعفها. فقد وقعت أحداث غير قليلة مفادها أن المرأة التي تزوجت زواجا سريا لا تستطيع أن تتمتع بالحقوق الزوجية كاملة بسبب عدم وجود الوثائق أو سجلات الزواج التي تثبت شرعية العقد أمام المحاكم الشرعية. فليس لها حق النفقة، وحق الإرث، وحق تربية الأولاد وحقوق أخرى يتمتع بها فاعل الزواج العادي (المسجل رسمياً). وإضافةً إلى ذلك فقد حصل من بعض الرجال أنهم يتزوجون زواجا سرياً بدون التقيد بقانون الزواج في الدولة، مثل الزواج بالصغيرات.

⁸¹ الباب الحادي عشر - تعيين العقوبة - فصل 143 من مسودة قوانين شرعية للأحكام العدلية الدينية - قسم النكاح

(Rancangan Undang-undang Hukum Materiil Peradilan Bidang Perkawinan) ص: 46

علما بأن قانون الزواج نصّ على أن أقل عمر الزوج تسعة عشر سنة، بينما المرأة لا بد أن تكون ستة عشرة سنة - كما ورد في مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا (Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia)، ففي الباب الرابع في أركان الزواج وشروطه، القسم الأول، فصل 15، رقم 1- ما نصه: "لأجل مصلحة الأسرة والحياة الزوجية، لا يتم عقد الزواج إلا إذا بلغ عمر الرجل والمرأة الحدّ الذي قرره القانون رقم 1، فصل 7، عام 1974م، وهو تسعة عشرة سنة للرجل، وستة عشر سنة للمرأة".⁸² بناءً على هذا القانون يعتبر كل زواج لا يتوفر فيه شرط العمر زواجاً غير شرعي (وفق قانون الدولة) ويتعرض فاعله لعقوبة قانونية من الدولة.

وهذا ما حدث لرجل يقال شيخ فوجيونو (43 سنة) الذي تزوج بلطفيانا ألقى (بنت عمرها 12 سنة) زواجاً سرياً. وقد أدى خبر هذا النكاح إلى ضجة كبيرة في المجتمع ونشرته وسائل الإعلام من مجلات، وصحف، وقنوات تلفزيونية في إندونيسيا. فقد اتهم الرجل بأنه ارتكب جريمة كبيرة بأن يتزوج ببنت صغيرة (أي دون العمر المسموح) زواجاً سرياً يخالف قانون الدولة، وتعرض بسببه للعقوبة القانونية من سجن وغيره. وقد ألقى الشرطة القبض عليه وامتلأ أمام المحكمة الشرعية.⁸³ انتشر الخبر انتشاراً واسعاً واشتد أمره خاصّة بعد أن كبر حجم هذه القضية عدّد من رواد دعوة تحرير المرأة وحماية حقوقها، وواصلوا مطالبة إلغاء قانون تعدد الزواج وتأييد للمسودة والعقوبة على فاعل النكاح السري.

أما المعارضون للمسودة في قانون النكاح السري يقولون إن عقوبة فاعل هذا النكاح بالسجن أو الغرامة تخالف الحكم الصحيح في الإسلام، وغير منصفة للرجل. ذلك لأن النكاح استوفى شروط الصحة، وليس هناك أي خلل من الناحية الشرعية، فكيف يعاقب فاعله. وليس من الإنصاف والعدل تطبيق العقوبة عليه بناءً على كون النكاح سرياً أي لم يُسجّل في مكتب الشؤون الدينية. وليس من المقبول شرعاً أن نحول دون رغبة المسلم في شؤون الشخصية ونمنعه من القيام بعملٍ لا يخالف تعاليم الدين. هذا فضلاً عن أن هناك

⁸² مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا، ص: 21.

⁸³ جريدة "كومفاس" اليومية، يوم السبت، 7 مارس 2009م. موقع الأخبار (www.liputan6.com)، 7 يوليو 2010م

نص القانون في عقوبة الزاني بالسجن مدته ثلاثة أشهر فقط. فكيف تكون عقوبة من ارتكب جريمة واضحة كالزنا أقل وأخف من عقوبة من لم يرتكب أي أمرٍ مخالف للدين. وهذا فيه من الظلم ما لا يخفى على أي أحد.

وبناءً على رأي هذا الفريق أن وقوع الاعتداء على المرأة بسبب هذا النكاح واعتباره معاملةً غير شرعية من قبل الزوج لزوجته وأولاده بافتراض عدم تحمل المسؤولية الزوجية وترك نفقة الزوج والأولاد، كل ذلك لا يمكن أن يكون سبباً ومبرراً للهجوم على ممارسة النكاح السري وتطبيق العقوبة على فاعله. وإنما لا بدّ أن نطبق العقوبة على من أهمل واجباته نحو زوجته وأسرته، أو ترك مسؤولياته في الحياة الزوجية فعلاً.

فالعقوبة إنما تكون على مهمل الواجبات وتارك المسؤوليات الذي يضر المرأة ويظلمها، لا على النكاح السري بالذات.⁸⁴

الفرع الثاني: الموقف الأمثل من قضية النكاح السري في إندونيسيا

لقد ترك لنا النبي صلى الله عليه وسلم مصدرين أساسيين نستنبط منهما الأسس والمبادئ في شؤون حياتنا الدينية والدنيوية، وهما القرآن والسنة اللذان إذا تمسكنا بهما لن نضل أبداً. وورد إلينا بيانٌ تفصيل الأحكام الشرعية من قبل العلماء، السلف والخلف الذين يشرحون وينتقون من الأمور والقضايا التي ينتفع بها الناس في تدير حياتهم. فبالرجوع إلى تعاليم الدين وأحكامه نجد حلاً وجواباً لأي مشكلة وقضية في الحياة، شخصية كانت أم اجتماعية.

ولأجل سلوك طريقة مثلى وإيجاد موقف صحيح في قضية النكاح السري، لا بد من معرفة ثلاثة مبادئ أو ضوابط شرعية والتقيّد بها. وهذه المبادئ هي: مبدأ لا ضرر ولا ضرار، وطاعة ولي الأمر، والتمسك بالدين واحترام أحكامه.

أولاً: مبدأ لا ضرر ولا ضرار

⁸⁴ الشيخ الحاج معروف أمين (رئيس مجلس العلماء الإندونيسي)، المصدر السابق، ص: 5.

هذا المبدأ العظيم المأخوذ من السنة النبوية وجعله الأصوليون قاعدة مهمة من القواعد الفقهية لا بد من مراعاته والتمسك به في مسألة النكاح السري. بناءً على هذا أن كل عمل يضر الإنسان نفسه أو غيره ينبغي النهي عنه وتركه بقدر المستطاع. وتؤيد هذا المبدأ قاعدة فقهية أخرى، وهي "دفع المضار مقدّم على جلب المنافع".⁸⁵

بناءً على هذا المبدأ فإن النكاح السري إذا كان العمل به يأتي بالضرر على المرأة والرجل أو على أحدهما فإنه منهي عنه وينبغي تركه. وقد تأتي أضرار هذا النكاح من خلال عدم القدرة على طلب حقوق الزوجة والأولاد مثل حق النفقة وحق الإرث بسبب عدم وجود الوثائق الزوجية من قبل مكتب الشؤون الدينية. ووجود الاعتداء على المرأة والأولاد بإهمال الزوج واجباته مثلاً، أو بعدم توفر أحد شروط صحة النكاح مثل القدرة والعدل - لمن يقوم بالتعدد -، أو إحداث الفتنة بين الناس بسبب هذا الزواج الذي يعتبر غير مألوف.

ففي حالة وفاة الزوج لا يمكن للزوجة مطالبة حقوقها في النفقة والإرث وغيرهما لعدم وجود الوثائق الرسمية التي تثبت بأنها زوجته. وهذا بلا شك ضرر على المرأة وأولادها. فالنكاح السري على هذه الحالة ليس في صالح المرأة لأنه لا يحمي حقوقها، وهي تتضرر به. وكذا الأمر فيما إذا أدى هذا النكاح إلى الاعتداء على المرأة أو إلى ظهور الفتنة والشبهة من قبل الناس، كأن يصبح الرجل مثلاً في حالة تتجه إليه أنظار الناس نظرة سيئة فيها ريب أو أن يحدث ضجة (فتنة) بسبب النكاح وسط المجتمع. فالمفاسد (وهي الاعتداء وظهور الفتنة) هنا أكبر من المنافع (وهي الزواج)، فلا بد في هذه الحالة من تطبيق المبدأ الإسلامي والقاعدة الفقهية وهو أن يقدّم دفع المفاسد على جلب المنافع. وعليه، فترك النكاح السري في هذه الحالة أولى من العمل به.

ثانياً: مبدأ طاعة ولي الأمر

⁸⁵ خلاف، عبد الوهاب (ت 1375هـ)، علم أصول الفقه، (مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، ط 8)، ص: 208.

قال تعالى في كتابه الكريم **يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ** واجبة على كل أحد، وطاعة ولاية الأمور واجبة لأمر الله ببطاعتهم. فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاية الأمور لله فأجره على الله".⁸⁷ فلا يختلف اثنان في أن طاعة ولي الأمر واجبة في غير معصية الله، إذ لا طاعة في معصية الله كما ورد في الحديث النبوي حيث قال صلى الله عليه وسلم: "لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف".⁸⁸

وقد وضعت الحكومة قانوناً تنظّم به شؤون الناس وألزمتهم التقيد به. فجعلت شرط تسجيل النكاح لازماً لكي يكون نكاحاً رسمياً تعترف به الحكومة وله سلطة قانونية. كما ورد في الباب الثاني - مبادئ الزواج - فصل 5، رقم 1 ما نصه: "لأجل ضمان صلاح النكاح في المجتمع الإسلامي لا بد من تسجيل العقد".⁸⁹ فالحكومة - يمثلها مكتب الشؤون الدينية - هي ولي الأمر، واتباعاً للإرشاد القرآني السابق ينبغي على كل أحد أن يطيعها ما لم تأمره في المعصية. وعلى هذا، ينبغي اتباع الطريقة الرسمية والإجراءات المطلوبة كما حدده قانون الدولة في قضية النكاح تفادياً من الوقوع في معصية عدم طاعة ولي الأمر وسلوك طريقة غير مألوفة ومخالفة للقانون.

وإذا تقرر هذا، فعلى الناس طاعة ولاية الأمور في الالتزام بالقوانين التي لا تخالف شريعة الإسلام وليست فيها معصية. وذلك أن تسجيل النكاح أمرٌ لا يعارض أي حكم من أحكام الشريعة. وإن لم يكن موجوداً في العهد النبوي، إلا أن وضعه يتم لأجل تحقيق مصالح الناس. وعلى الحكومة أيضاً مساعدتهم في تسهيل إجراءات تسجيل النكاح وعدم تحميل الناس بما لا يطيقون بوضع رسوم غالية على تسجيل النكاح وغير ذلك مما قد يضر الناس ويؤدي بهم إلى النكاح السري أو إلى ما هو أضر من ذلك من ارتكاب الزنا.

ثالثاً: مبدأ التمسك بالدين واحترام أحكامه

⁸⁶ سورة النساء، آية: 59.

⁸⁷ ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، المصدر السابق، ج 9، ص 192.

⁸⁸ رواه مسلم في صحيحه، (3424)، ج 9، ص 371، وأبو داود في سننه، (2256)، ج 7، ص 210.

⁸⁹ **مجموع القوانين الإسلامية في إندونيسيا**، ص: 18.

وقد سبق أن ذكرنا أن النكاح السري الممارس في إندونيسيا صحيح من الناحية الشرعية لتوفره شروط الصحة. إلا أنه غير مسجل في مكتب الشؤون الدينية ومن ثم لا وثائق ولا سجلات رسمية من الحكومة. فكل عمل مبني على الحكم الشرعي الصحيح، وغير مخالف لأدلته يكون مقبولا عند الله تعالى ولا يجوز الاعتراض عليه. لذا، لا ينبغي توجيه التهم إلى الشريعة بأنها ظالمة أو جائرة ومطالبة إلغائها. والنكاح السري الممارس بين الناس ليس نكاحا محرماً في الشرع لأنه ليس من قبيل النكاح الذي لم يشهده الحضور أو أوصى الزوج الولي أو الشهود بكتمانه - كما هو الحال في نكاح السر الممنوع عند الفقهاء -، إلا أنه ينقصه التسجيل الرسمي لدى الحكومة فقط.

فلا ينبغي التشنيع على هذا النكاح أو المطالبة بمعاقبة فاعله الذي قد يفعله لظروف خاصة مثل عدم القدرة على تكاليف تسجيل النكاح أو أسباب شخصية أخرى. وإذا تقرر هذا، فإن العقوبة - كما هو منصوص في المسودة لقانون الزواج - إنما تُطبَّق على من لم يتم بالواجبات نحو زوجته وأولاده، أو على من اعتدى على حقوق المرأة، وليس التشنيع على النكاح السري بالذات. فالحذر من الوقوع في تحريم ما أحله الله تعالى أو معاقبة الناس في أمر يأذن به الإسلام موقفٌ مثالي ينبغي أن يراعيه كلُّ مسلم حتى لا يعارض الدين ويقف ضد شعائره وأحكامه، وقد قال تعالى **يُحِبُّ ذُو الْفُلِّ** ⁹⁰.

المبحث الثالث: ما يتعلق بمسائل الإرث

من مسائل الأحوال الشخصية التي وردت فيها ممارسة المجتمع الجاوي مسألة الإرث. فللشعب الجاوي اعتقادهم الخاص في أحكام الميراث ولهم أيضا مصطلحات معينة في قضايا المال الموروث وتقسيماته بناءً على العادات والتقاليد المتبعة.

وفيما يلي ذكر بعض المسائل في الإرث لدى الشعب الجاوي ثم بيان الحكم الشرعي فيها، يليه إلقاء الضوء على موجزٍ من حكم الإرث من خلال التعرض للشبهات التي وُجِّهَتْ إلى الإسلام في شأن هذا الحكم ومن ثم ذكر الأجوبة عليها بشكل مختصر.

⁹⁰ سورة الحج، آية: 32.

المطلب الأول: أحكام الإرث في العادات الجاوية

للشعب الجاوي في الميراث عاداته الخاصة التي تختلف عن حكم الإسلام المعروف في مسألة الإرث. والورثة في العادة الجاوية هم أعضاء الأسرة (أو الأقرباء) الذين هم أقرب الناس إلى المورث، وهم الأولاد الذين تربوا عنده، وفي مقدمتهم أولاده من النسب. ونصيب الأولاد في الإرث أن الذكر والأنثى بغض النظر عن تفاوت العمر لهما النصيب المتساوي في الميراث، إلا في بعض مناطق جاوا الوسطى حيث يكون نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين. ويعرف هذا المصطلح بسفيكول سغندونغ (sepikul segendong). وإذا لم يكن للمورث الأولاد من النسب أو من التبني فبقية أعضاء أسرته من الجدين، والوالدين والإخوة وغيرهم الذين سيرثون أمواله.⁹¹

أما في حق الولد بالتبني، فله أيضا نصيب من مال المورث عن طريق الوصية وينبغي أن يكون نصيبه من الوصية أكثر من الولد بالنسب. ويُعرف في العادة الجاوية مصطلح (ngangsu sumur loro) - أي أخذ الماء من البئرين - للولد بالتبني والذي يراد به أن له نصيب الإرث من جهتين؛ جهة التبني وجهة النسب. وفي نصيب الأرملة (المتوفى عنها زوجها) فهي في العادة الجاوية ليست من الورثة، إلا أن لها حقاً من مال زوجها بالاشتراك مع بقية الورثة، ولها حق حبس ماله لنفقتها وأولادها بعد الوفاة.⁹² كان هذا العرف متعاملاً به في جاوا قبل فترة الاستقلال، وتغير بعد ذلك بالقانون الشرعي من الدولة حيث ينص على أن المتوفى عنها زوجها تعتبر من الورثة، كما ورد في الباب الثاني - الورثة - فصل 174.⁹³

المطلب الثاني: تعريف المال المشترك (gono-gini) وحكمه في الإسلام

ورد مصطلح (gono-gini) في المعجم الإندونيسي العام بمعنى "المال المكتسب بالاشتراك بين الزوجين طيلة فترة الزواج".⁹⁴ ويُعرف مال (gono-gini) في المحكمة الشرعية ضمن مجموع

⁹¹ Supomo, *Bab-bab tentang hukum adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1996), 80.

⁹² Hadikusuma, Hilman, *Hukum waris adat*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1990), 87-88.

⁹³ مجموع القوانين الإسلامية (KHI)، المصدر السابق، ص: 74

⁹⁴ Badudu, JS et al, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 421.

القانون الإسلامي (KHI) بمصطلح "المال المكتسب في فترة الزواج" كما ورد في القانون ما خلاصته أن المال المشترك في فترة الزواج هو المال المكتسب من قبل الزوجين اشتراكاً كان أم فردياً في فترة الزواج بغض النظر عن تسجيله واحد منهما.⁹⁵ وعلى هذا يكون تعريف مال (gono-gini) هو المال المكتسب من الزوجين فترة الزواج ولهما حق التملك فيه.

فإذا حصل الطلاق بين الزوجين وهما لا يزالان على قيد الحياة، فما هو حال المال الذي تحصل من الاشتراك بينهما فترة الزواج، وما نصيب الزوجين في مثل هذه الحالة. لقد لجأ بعض الناس إلى الاحتكام إلى قانون الدولة، بينما يتمسك الآخرون بحكم الميراث الإسلامي، وغيرهم حائرون في المسألة ولا يعرفون ماذا يفعلون.

لقد ورد في القانون الشرعي الإندونيسي فصلان في حكم هذا المال ما نصه⁹⁶:
(1) إذا حصل الطلاق بسبب الوفاة، فإن نصف المال المشترك يكون حقاً لأحد الزوجين الذي لا يزال على قيد الحياة.

(2) أن المرأة المطلقة أو الرجل المطلق لكل واحد منهما نصف المال المشترك طالما ليس هناك أمراً آخر يخالف ما اتفق عليه في الزواج.

وبناءً على هذا القانون اختلف الناس اختلافاً واسعاً في حكمه من وجهة نظر الإسلام. فكثرت الأسئلة والاستفسارات حوله مما يحتاج إلى إجلاء حكمه الصحيح في الإسلام حتي يتبين ما هو موافق لحكم الميراث الإسلامي وما هو من الحكم العرفي أو القانوني. وفيما يلي ذكر تفصيل هذا الحكم.

إذا نظرنا إلى الحكم الشرعي في المبدأ الإسلامي للمال، نجد أنه يعدّ أمراً مهماً في قوام الحياة الزوجية، وأن من واجبات الزوج على زوجته فيما يتعلق بالمال، أولاً: أن يعطيها مهرها لقوله تعالى **يَجِدُ عَلَيْهَا** **مَهْرًا** **مَعْرُوفًا**⁹⁷، ثانياً: أن ينفق عليها وعلى أولادها، كما قال

⁹⁵ مجموع القانون الإسلامي (KHI)، الباب الثالث عشر - المال المكتسب فترة الزواج - فصل 85-91، ص: 43-44

⁹⁶ المصدر السابق، الباب الثالث عشر - المال المكتسب فترة الزواج - فصل 96-97، ص: 46.

⁹⁷ سورة النساء، آية: 4.

[illegible]

هذا وينبغي أن نكون على علم بأن القانون الذي أصدرته الحكومة بخصوص تقسيم هذا المال يدل على جواز التقسيم كما نص عليه القانون وليس فيه دلالة على الحكم الذي يجب على كل أحد التقيد به. بل إنه واحدٌ من الاختيارات التي يمكن للزوجين اللجوء إليه في حل مشكلة تقسيم المال المشترك (gono-gini) بينهما.

ومن المبادئ التي أرشدنا الإسلام إليها لحل النزاع في تقسيم هذا المال الصلح بين الزوجين. أي للزوجين اللجوء إلى سلوك طريق آخر خارج المحكمة الشرعية التي قد لا تقدر على إيجاد الحل. فالاتفاق بين الزوجين من خلال المشورة لتعيين القسمة عن تراضٍ منهما يُعرف بمصطلح "الصلح". وقد ورد دليل الصلح في القرآن الكريم وهو قوله تعالى **يُحْ**

¹⁰² سورة البقرة، آية: 236.

ب ب ب پ پ پ پ پ پ ن ذ ٲٳ¹⁰³ ففي هذه الآية دليل على الصلح بين الزوجين في حال النزاع. ومن لوازم الصلح أن يتنازل أحد المتصالحين عن حقه لأجل الحصول على الحل المنشود. وأيد هذا الدليل قوله صلى الله عليه وسلم في إباحة الصلح بين المسلمين: " الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالاً أو أحل حراماً".¹⁰⁴

قال الإمام الصنعاني بياناً لأقسام الصلح: " .. قد قسم العلماء الصلح أقساماً، صلح المسلم مع الكافر، والصلح بين الزوجين والصلح بين الفئة الباغية والعدالة، والصلح بين المتقاضين، والصلح في الجراح كالعفو على مال الصلح لقطع الخصومة إذا وقعت في الأملاك والحقوق .. " 105

وإذا تقرر هذا يمكننا القول أن القانون المنصوص في مجموع القانون الإسلامي من قبل الحكومة ليس عليه دليل. فالحكم في تقسيم مال (gono-gini) راجع إلى الصلح والاتفاق بين الزوجين.

المطلب الثالث: نصيب الذكر والأنثى في الميراث عند العادة الجاوية وموقف الإسلام منه.

يعتبر الأولاد من النسب - ذكورا وإناثاً - أولى الناس بحق الميراث في العادة الجاوية. فهم الجيل الذي سيخلف الوالدين بعد وفاتهما، لذا يذهب كل نوع من مال الإرث إلى ملكهم. وتكون القسمة متساويةً من حيث النسبة والعدد، أي أن حق الذكر مثل حق الأنثى. فكان لكل واحد من الأولاد ذكراً كان أم أنثى نصيبٌ يستوي فيه الجميع لا فرق في ذلك بين كبير وصغير. إلا أن القسمة في غالب الأحيان تعتمد كذلك على الحاجة، والصلاحية، والقدرة أو الحالة المالية من كل وارث.

103 سورة النساء، آية: 128.

¹⁰⁴ رواه أبو داود في سننه، باب في الصلح (3120)، ج9، ص491، والترمذي في سننه (1272)، ج5، ص199.

¹⁰⁵ الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبيل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، ج4، ص274.

وبناءً على هذا أصدرت المحكمة العليا عام 1961م قانوناً ما نصه: "أن الأولاد - ذكورا وإناثاً - يشتركون في حق الميراث، بحيث يستحق كل واحد منهم بعد وفاة المورث على نصيبه في المال الموروث بالتساوي".

وبالرغم من هذا التقسيم المبني على حكم العادة ونصّ عليه القانون الشرعي من الدولة، إلا أن هناك بعض المناطق الجاوية التي تعتمد على مبدأ الإرث بما يخالف الحكم السابق - كما ورد في بعض مناطق جاوا الوسطى - . فكان مبدأ الإرث عندهم بالنسبة للأولاد على نوعين:

الأول : ما يعرف بالمصطلح الجاوي (sepikul segendong) ويراد به أن للذكر مثل حظ الأنثيين.

الثاني : ما يعرف بالمصطلح الجاوي (dum dum kupat) أي أن لكل واحد من الأولاد - ذكرا كان أم أنثى - حقُّ الميراث بالتساوي.

وقد تغير هذا القانون بعد ما أصدرت الدولة قانوناً جديداً يلغي ما أُصدر في الفترات السابقة، خاصّة قبل فترة الاستقلال. وحل مكانه القانونُ الشرعي عام 1974 م فصل 176، ما نصّه: "للبنات الوحيدة نصف مال الإرث، وإذا كانت اثنتين فأكثر فلهن الثلثان، وإذا كان هناك أولاد من الذكور والإناث، فللمذكر حظ الأنثيين".^{١0٦} ويظهر في هذا القانون أن هذا التقسيم مستمدّ من التقسيم القرآني الوارد في قوله تعالى ﴿يَجْزِيكَ كَـذَا﴾ و﴿بِأَنفُسِهِمْ يَكْفٍ﴾ و﴿وَلَهُنَّ النِّسَاءُ عَلَى مَا نَحْنُ بِكُمْ مِنْ حَرَمٍ خَالِفَةً لَهُمْ فِي الْمِيرَاثِ وَالْوَصْيَةِ وَغَيْرَتُهُمْ غَيْرَةُ الْمُحْسِنِينَ وَلَا سَبِيلَ الْكِبْرَارِ وَمَنْ عَفَى وَأَسْلَمَاْ فَعْدَاهُمَا شَيْءٌ بَيْنَهُمَا ذَلِكَ طَوْلُ اللَّهِ لِعِلْمِهِ وَالْقُلُوبُ غَافِلَةٌ﴾ و﴿وَإِنْ كَانَ ذُوهُمَا أَبًا تَلَازِمًا فَإِنَّ أَصْحَابَ الْأَرْشَادِ أُولَوْنَ الْحَقِّ الْقَائِدُونَ إِنْ عَزَّمْتَ عَلَيْهَا ثُلَّةً مِنَ النَّاسِ فَطَوْقُ السُّؤْلِ عَلَيْهِمْ لِكُنْهُمْ إِجْرَامًا﴾.

وهكذا بقية الفصول في قانون الإرث الوارد في مجموع القانون الإندونيسي عام 1974، فأكثرها مبنيٌّ على أدلة القرآن في آيات الميراث الواردة في سورة النساء آيات: 11، 12، و176.

وأما النوع الثاني من مبدأ الإرث على العرف الجاوي الذي يحكم بأن لكل واحد من الأولاد - ذكراً كان أم أنثى - حق الميراث بالتساوي، فليس له أساس في الدين، بل

¹⁰⁶ المصدر السابق، الباب الثالث - قدر الأنصبة -، فصل 176، ص 75.

107 سورة النساء، آية: 11.

108 سورة الصف، آية: 8.

ولنذكر هنا المعايير التي يُحكم بها التمايز في الميراث، وهي كما يلي: ¹⁰⁹

أولاً: درجة القرابة وقوتها بين الوارث - ذكراً كان أم أنثى - والمورث المتوفى. وذلك أنه كلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث. وعلى ذلك، فإن المقارنة بين نصيب كلٍّ من الذكر والأنثى في الميراث بحسب درجة القرابة يجب أن تكون في مستوي واحد مثل الأبوة، البنوة، الأخوة، الزوجية، وغيرها حسب الأصل، كما يجب التفريق بين الإخوة الأشقاء وغير الأشقاء. ولكن هناك اعتبارات أخرى سيأتي لاحقاً.

ثانياً: موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال. فالأجيال التي تستقبل الحياة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة، وذلك بصرف النظر عن جنس الوارث - ذكراً كان أم أنثى - فالابنة ترث أكثر من الأم - وكلتاها أنثى - بل وترث أكثر من الأب. والابن يرث أكثر من الأب - وكلهما من الذكور - وعلى ذلك فإنه عند النظر إلى نصيب الوارثين من ذكور وإناث بحسب درجة القرابة، يجب أن تكون المقارنة في الجيل نفسه.

ثالثاً: قدر العبء المالي الذي يوجب الشرع على الوارث القيام به حيال الآخرين. وهذا هو المعيار الذي يستوجب تفاوتاً بين الذكر والأنثى من الإخوة والأخوات، لأن الذكر الوارث هنا في حالة تساوي من حيث درجة القرابة، والجيل، ولكنه مُكَلَّف بإعالة زوجة أنثى، بينما إعالة أخته الأنثى الوارثة هي فريضة على الذكر المقترن بها - إن كانت متزوجة - وعلى شقيقها أو أشقائها الذكور إن كانت غير ذلك (عزباء أو مطلقة أو أرملة).

هذا إضافة إلى أن أربع حالات فقط ترث فيها الأنثى نصف الذكر، وهي حالة البنت مع الابن، وحالة الأب مع الأم مع عدم وجود أولاد ولا زوجة للابن المتوفى، وحالة وجود الأخت الشقيقة أو الأب مع الأخ الشقيق أو الأب، وحالة حظ الأنثيين التي فصلتها الآية الحادية عشرة من سورة النساء، قال تعالى **جَ جَ جَ جَ جَ جَ جَ** ¹¹⁰.

¹⁰⁹ انظر: المرداوي، يوسف بن محمد، الكفاية في الفرائض، تحقيق: د. يحيى بن أحمد الجردى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ)، العثيمين، محمد بن صالح، تسهيل الفرائض، (الرياض: دار طيبة، ط1، 1404هـ/1983م)، الفوزان، صالح فوزان، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية، (مكتبة المعارف، ط3، 1407هـ/1986م).

¹¹⁰ سورة النساء، آية: 11.

وهناك حالات عديدة تُقدَّر بأضعاف الحالات السابقة ترث فيها المرأة مثل الرجل تماما، وذلك مثل حالة امرأة توفيت عن زوج (له النصف)، وأم (لها الثلث)، وأخ لأم أو أخت لأم (فله أو لها السدس). وهناك حالات تزيد على العشر ترث فيها المرأة أكثر من الرجل، كما أن هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال من مثل حالة امرأة توفيت عن زوج (فله النصف)، وأم (فلها السدس)، وأختين لأم (فلهما الثلث)، وأخ شقيق (لا يرث شيئا).

وفي الحالات التي ترث فيها الأنثى نصف الذكر، فإن لها حق النفقة في الشريعة الإسلامية في جميع أحوالها: بنتا، أو زوجة، أو أما، أو أختا، أو غير ذلك (ارتفاعا في النسب أو انخفاضاً به) فالنفقة في الإسلام واجبة على الوالد لابنته، وعلى الزوج لزوجته، وعلى الابن لأمه، وعلى الأخ لأخته - ما دامت لم تتزوج أو تزوجت وطلقت أو ترملت، أما الابن فتسقط نفقته عن الأب متى بلغ وأصبح قادراً على كسب قوته.

من هنا يتضح التوازن الدقيق بين ميراث الأنثى ونفقتها في الشريعة الإسلامية، تلك النفقة التي جعلها الله تعالى واجبا دينيا تعبديا، يتقرب به العبد إلى الله سبحانه. فإن لم يفعل ألزمه القضاء الإسلامي وجوبا بذلك، وجعل أدائه من الحقوق التي تقدم على غيرها من الديون. وبناءً على ذلك فإن شبهات أعداء الإسلام في ميراث الذكر والأنثى مردودة ولا صحة فيها.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، تجلت بعض النقاط المهمة عن المسائل الدينية (الفقهية) المتعلقة بالمرأة الجاوية المسلمة في مواجهة العادات والتقاليد الموجودة في المجتمع الجاوي على ضوء الشريعة الإسلامية. وفيما يلي ذكر أهم هذه النقاط:

● مما تركته العادات الجاوية فيما يتعلق بالمرأة التصاقاً بعض المصطلحات السلبية بها والتي تحطُّ من شخصية المرأة ومكانتها. ويدور معظم هذه المصطلحات حول الاعتقاد بأن المرأة دون الرجل وُخلقت لأجل خدمته. ومع انتشار العلم والثقافة وتقدم الزمن، بدأت المصطلحات كهذه تتلاشى ولم يعد لها من يؤيدها ويتقيد بها، فضلاً عن أنها تخالف ما جاء به الإسلام في شأن المرأة.

● أن في الإسلام بياناً واضحاً وشفافاً للقضايا والمسائل الفقهية النسائية التي كثر الكلام حولها وثار الناس بسببها وتعددت المواقف لأجلها، وفيما يلي بيان أهمها:

- يعد الاعتقاد بحدوث مصيبة أو مرض بسبب ثقل الاسم في المولود أو ما يسمى في المصطلح الجاوي بكابوتن جينينغ (Kabotan Jeneng) من قبيل التطير المنهي عنه في الشرع لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة.

- أنه لا مانع شرعاً من خطبة المرأة للرجل، وقد أكد ذلك نهجُ النبي صلى الله وسلم في أحاديث صحيحة وشواهد كثيرة. وعلى هذا فإن العادة التي يمارسها الناس في بعض المناطق بجاوا وهي أن تتقدم المرأة لخطبة الرجل - مع مراعاة الضوابط الشرعية - لا تتنافى مع مبادئ الإسلام بل ولها نماذج من أفعال الأنبياء والصحابة، ولها شواهد في السنة النبوية.

- ليس هناك دليل شرعي في حكم المال المكتسب بالاشتراك بين الزوجين، أو ما يسمى بمال جونو جيني (gono-gini) وأن لأحدهما النصف إذا حصلت الوفاة، كما نص عليه مجموع القوانين الإسلامية بإندونيسيا (KHI).

- أن تعدد الزوجات مباح بالنص القرآني وأن إباحته مقيد بشروط، خلافاً لعادة منع التعدد عند بعض الناس.

- أن تعديل الدولة لقانون التعدد بوضع القيود والشروط الصارمة على من يريد الإقدام عليه أمرٌ ينبغي النظر فيه. فيجب مراعاة الأسباب وراء هذا التعدد والعواقب التي قد تطرأ بسبب عدم التعدد. هذا فضلاً عن

أن الإسلام لم يضع مثل تلك الشروط التي قد تؤدي إلى منع المباح
أو تحريم الحلال.

- حرم الإسلام النكاح السري في عقد الزواج بدون ولي ولا شهود.
هذا، ونسأ الله تعالى التوفيق والسداد، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- المرداوي، يوسف بن محمد. (1424هـ). الكفاية في الفرائض. تحقيق: د. يحيى بن أحمد الجردى. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1.
- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. (1404هـ). تسهيل الفرائض. الرياض: دار طيبة، ط1.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. (2000م). سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1413هـ). مجموع فتاوى. تحقيق: د. صالح العطيشان. الرياض: دار العبيكان، ط1.
- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. (1428هـ). الشرح الممتع على زاد المستقنع. السعودية: دار ابن الجوزي، ط1.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. (1410هـ/1990م). الأم. بيروت: دار المعرفة، د.ط.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود الحنفي. (1424هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. (1414هـ). السنن الكبرى. السعودية: مكتبة دار الباز، د.ط.
- الزحيلي، الدكتور وهبة بن مصطفى. (1409هـ). الفقه الإسلامي وأدلته. بيروت: دار الفكر، ط3.
- القيس، مروان إبراهيم. (1991م). المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين. المغرب: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط1.
- المنائي، عبد الرؤوف. (1356هـ). فيض القدير شرح الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1.

مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري. (د.ت). صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

الشوكاني، محمد بن علي. (1418هـ). نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. بيروت: دار الخير، بيروت، ط2.

العظيم آبادي، شمس الحق. (1415هـ). عون المعبود شرح سنن أبي داود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. (1405هـ). المغني. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1.

الترمذي، محمد بن عيسى السلمي. (د.ت). سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. (د.ت). سنن أبي داود. بيروت: طبعة دار الفكر، د.ط.

الخطاب، محمد بن عبد الرحمن الرعيني. (1412هـ). مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل. بيروت: دار الفكر، ط3.

الشربيني، الخطيب. (1418هـ). مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. بيروت: دار المعرفة، ط1.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسين. (1987م). جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، ط1.

النووي، يحيى بن شرف بن مري. (1392م). شرح صحيح المسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2.

واصل، نصر فريد. (د.ت). كتاب فتاوى المرأة. القاهرة: طبعة دار مايو الوطنية للنشر، د.ط.

ثانياً: المصادر الأخرى

- Badudu, JS. (n.d). Kamus Umum Bahasa Indonesia. Pustaka Sinar Harapan.
- Bakker, J.W.M. (1976). Agama Asli Indonesia. Jogjakarta: Pradnyawidya.
- Biro Pusat Statistik, BPS. (2009). Statistik Indonesia: Statistical Yearbook of Indonesia. Jakarta: Badan Pusat Statistik
- Blackburn, Susan. (2007). Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Bratawijaya, Thomas Wiyasa. (1988). Upacara dan Tradisi Masyarakat Jawa. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Bushar, Muhammad.(1986). Asas-asas Hukum Adat. Jakarta: Praduya Paramita.
- Darwin, Muhajir Dr. (n.d). Male and female genital cutting konteks, makna, dan keberlangsungan praktek dalam masyarakat Jogjakarta dan Madura. Jogjakarta: UGM.
- Departemen Agama RI. (1991). Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia. Bandung: Humaniora Utama Press.
- Departemen Sosial Republik Indonesia. (2002). Srikandi Bangsaku: Seri Pahlawan Wanita. Jakarta: Depsos.
- DPR. RI. (2004). Rancangan Undang-undang Hukum Materiil Peradilan Bidang Perkawinan. Jakarta.
- Hadikusuma. Hilman. (n.d). Hukum waris adat. Bandung: PT Citra Aditya Bakti.
- Koentjaraningrat, Prof. (1954). Sejarah Kebudayaan Indonesia. Jogjakarta, Jambatan.
- Niti, Sofi Sari. (2008). Perkawinan Adat Peminangan Di Dusun Waton, Kecamatan Mantup, Kabupaten Lamongan. Surakarta: Fakultas Hukum, Universitas Muhammadiyah.
- Purwadi, Dr, M.Hum. (2008). Ensiklopedi Adat Istiadat Budaya Jawa. Jogjakarta: Panji Pustaka.

التوقيع الإلكتروني وحجته في الإثبات
(دراسة مقارنة مع الفقه الإسلامي)

أ- نادية ياس البياتي
ماجستير في القانون الخاص
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

ملخص البحث

إن موضوع العقد والتوقيع الإلكتروني من الموضوعات المهمة والحديثة في الوقت الحاضر، ولقد كان التطور في مجال تكنولوجيا المعلومات وقطاع الاتصالات الذي يمر به العالم في الوقت الراهن، أثره البالغ والواضح على المبادئ الراسخة في الفكر القانوني، خاصة في العقد والتوقيع الذي يقوم على وسيط مادي ملموس، فبينما كانت هذه التصرفات تنشأ بواسطة العقد والتوقيع التقليدي، اليوم أصبحت تنشأ بواسطة تقنيات حديثة الذي يقوم على وسيط غير ملموس ويتم عن بعد دون حضور الأطراف في مكان معين، ويسمى بالعقد والتوقيع الإلكتروني.

وأن استخدام هذه التقنية الحديثة في إبرام التصرفات القانونية ثمة تغييرات في كثير من المفاهيم القانونية كمفهوم للعقد والتوقيع، إذ أوجدت هذه التقنيات أشكالاً جديدة للعقد والتوقيع صبغت جميعها بالطابع الإلكتروني، ونظراً لأهمية هذه العناصر في إبرام التصرفات التي تتم بواسطة التقنيات الحديثة، خاصة التصرفات التي تتم عبر شبكة الإنترنت وتشجيعاً للتجارة الإلكترونية التي تتصف بصفات وخصائص قد لا تتوافر في نظيرتها التجارة التقليدية، كالسرعة وتوفير المال والوقت والجهد، ومن خلال ذلك تضافرت الجهود الدولية والإقليمية والوطنية على إصدار تشريعات تعترف بحجية هذه الأشكال الحديثة بذات الحجية المقررة للعقد والتوقيع التقليديين.

ومع كل هذا التطور في شكل العقد والتوقيع، فإن الفقه الإسلامي مع هذا التطور الحاصل في الوقت الحاضر حيث لا يمنع الاستفادة من الأساليب الفنية والتقنيات الحديثة خاصة في مجال العقود ووسيلة إبرامها والتوقيع الإلكتروني، طالما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية الغراء ويحقق العدالة والاستقرار واثبات الحقوق بين الأطراف.

لذلك نتناول في هذا البحث مفهوم العقد وكيفية إنشاء العقد، وبيان مفهوم التوقيع الإلكتروني ووسائل حمايته، مع بيان موقف الفقه الإسلامي من العقد والتوقيع، ونوضح مدى حجية الإثبات في التوقيع الإلكتروني، كونه المفتاح لحل المشكلات، وتبديد المخاوف لدى الأشخاص المتعاملين مع هذه الوسيلة، باعتباره وسيلة حديثة الاستخدام والظهور.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الأمين وعلى اله وصحبه أجمعين... لقد كانت مقاييس التطور والنمو بين الدول تقاس من خلال قوتها العسكرية من حيث أسلحتها وجيوشها، وفي مرور السنين بدأ ينقرض هذا المفهوم ويحل محلها القوة الاقتصادية، حيث تتسارع الدول على الاستثمار والنمو والابتكار من أجل تقوية وتطوير الدولة، ثم بعد ذلك جاء عصر الثورة المعلوماتية التي فتحت آفاقا واسعا أمام الأفراد، بعدما كان الإنسان يسجل عقوده ووثائقه على دعائم ورقية ملموسة، حيث أصبح اليوم يمارس أعماله عبر شبكة الإنترنت، وتمارس الدول والشركات والأفراد أعمالها من خلال التقنية المعلوماتية، والتي لها فوائد كثيرة تمتد إلى المجالات الحياتية كالبحوث المعرفية، والبيع والشراء، والتسليّة، والتواصل مع الآخرين.

وقد انتشرت التجارة الإلكترونية في الأعوام الأخيرة وأسست الكثير من الشركات العالمية والمحلية مواقع خاصة بها على شبكة الإنترنت وتقدر بعض الدراسات حجم التجارة الإلكترونية بـ 20% من مجمل التجارة العالمية ويتوقع أن ترتفع النسبة إلى أكثر من ذلك خلال السنوات القادمة.¹

وتتميز هذه التقنية بالسهولة في الاستعمال، والسرعة في تلبية الحاجات، وتوفر الوقت والجهد والتكاليف، ويقال أن السنة الواحدة في مجال الإنترنت تساوي سبع سنوات عادية.²

1- الحسن الحفني، التجارة الإلكترونية في الوطن العربي، الفرص والتحديات، (القاهرة: إصدارات مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية، 2002م)، ص 19.

2- محمد حسام محمود لطفي، الإطار القانوني للمعاملات الإلكترونية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 2002م)، ص 13.

ونتيجة لما يتميز هذه التقنيات الحديثة سواء العقد او التوقيع الالكتروني من سرعة وسهولة في مجال التجارة الالكترونية، حيث يمكن للفرد أن يصل إلى التعاقد واثباتها عبر الانترنت من خلال الضغط على لوحة المفاتيح الموجودة بالحاسب الذي بين يديه.¹

إن التطور الهائل الذي حققه الإنسان في مجال التكنولوجيا المتعلقة بالمعلومات والاتصالات، اسهمت إلى حد بعيد في ظهور شكل جديد من التجارة وتحويلها من تجارة ورقية إلى تجارة الإلكترونية، فظهرت العقود والتوقيع التي تتم عبر الحاسب الآلي (العقود الإلكترونية والتوقيع الالكتروني) التي تكون بين طرفين غائبين لا يجمعهم مكان واحد، وقد يكون في نفس الدولة، أو كل طرف في دولة أخرى ويتم إبرام العقد واثباتها عبر شبكة الاتصالات الدولية.

ان ظهور التوقيع الإلكتروني، الذي لم يعد الوسيلة التقليدية في اثبات التصرفات القانونية في شكل امضاء أو ختم أو بصمة الأصبع ملائمة في التعاقد الإلكتروني، ولا يتوافق مع طبيعة التصرفات القانونية التي تتم عبر الوسائل الإلكترونية.

لذلك اتجهت التشريعات العربية والاجنبية إلى إصدار قوانين تنظم احكام التوقيع الإلكتروني، متماشية مع الواقع الجديد والمستجدات التي طرأ على وسائل وأساليب وطرق العقود والتوقيع والكتابة والنقود... الخ.

ويعتبر استخدام التوقيع الإلكتروني وخاصة الرقمي منه لإثبات العقود الإلكترونية متفقاً مع مبادئ الإثبات في الشريعة الإسلامية التي لم تحصر وسائل الإثبات في عدد معين أو شكل محدد وإنما كل وسيلة يبين فيها الحق فهي من أدوات الإثبات.

أما الشريعة الإسلامية جعلت الرضا هو الأساس في انعقاد العقود دون النظر إلى الشكل الذي تم به العقد. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾²، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿إنما البيع عن تراض﴾. وهذا يعني إن منهجية الإسلام في تقريره قاعدة الرضا أساس لصحة نشأة العقود.

- امير فرج يوسف، التجارة الإلكترونية ، (الاسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 2008م)، ص4. 1

1- سورة النساء، الآية رقم (29).

وفي ضوء هذا التصور والذي يجمع عليه الفقهاء وعلماء الأصول، فإن الإسلام لا يمنع من الاستفادة بالإنترنت في التجارة الإلكترونية طالما يتم التعاقد والتوقيع في إطار القواعد الشرعية العامة.

الفصل الأول: الإطار العام للعقد الإلكتروني وموقف الفقه الإسلامي

المبحث الأول: مفهوم العقد الإلكتروني وخصائصه

المطلب الأول: تعريف العقد في الفقه الإسلامي

العقد ينعقد في الشريعة الإسلامية بكل مايدل عليه من قول أو فعل أو كتابة أو إشارة. والفقه الإسلامي في جملة يؤكد المبدأ الشرعي وهو حرية التعاقد والاشتراط على اعتبار أن تشريع العقد جاء لتحقيق مصالح يحتاج إليها الناس في حياتهم فيما لا ضرر فيه.¹

وأن الشريعة الإسلامية نظمت الأحكام العامة للمعاملات وخاصة في مجال العقود، فجاءت الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾².

و الفقه الإسلامي فقه تاريخي تكونت معالمه عبر القرون الأربعة الأولى التي تلت ظهور الإسلام، ودونت معطياته عبر القرون الأربعة التالية.³

وخلال القرون اللاحقة حصلت ثورات عديدة كالثورة التجارة والصناعية والعلمية والتي كانت لها أثر على المعاملات في الشريعة الإسلامية، مثل أفكار و أدوات ومصطلحات جديدة لضبطها والتعامل معها والتي جذورها الأولى بلا شك في فروع الفقه الإسلامي.

وقد أدلى الفقه الاسلامي بدلوه في شأن حكم البيع مكاتبة ومراسلة، وقد رأينا أن جمهور الفقهاء، قد جوزوا التعاقد عن طريق الكتابة مطلقا سواء كان العاقدان غائبين أو حاضرين

1- جاسم علي سالم الشامسي، عقد البيع في ضوء قانون المعاملات المدنية لدولة الامارات العربية المتحدة-

دراسة مقارنة بالفقه الاسلامي، (الامارات: مطبوعات جامعة الامارات، 1998م)، ص1.

2- سورة البقرة، الآية رقم (27).

3- المصدر السابق، ص أ.

قادرين على النطق أو عاجزين عنه حيث يتوافر عنصر الرضا وإمكانية تلاقي الإيجاب والقبول.¹

المطلب الثاني: مفهوم العقد الإلكتروني

قبل أن نتحدث عن العقد الإلكتروني لابد من إعطاء نبذة مختصرة للعقد التقليدي، ويقصد به (ارتباط الإيجاب الصادر من أحد المتعاقدين بقبول الآخر، وتوافقهما على وجه يثبت أثره في المعقود عليه، ويترتب عليه التزام كل منهما بما وجب عليه للآخر)²

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن العقد عموماً هو تبادل طرفان التعبير عن إرادتين متطابقتين مع مراعاة ما قد يقرره القانون من أوضاع معينة لإنعقاد العقد.

ولا يختلف تعريف العقد الإلكتروني إلا من حيث الوسيلة التي يتم التعاقد بها، ولم تظهر بهذه الأهمية إلا بعد أن دخلت استخدامات شبكة الإنترنت، ويتميز هذا النوع من العقود عن بقية العقود الأخرى من حيث الوسيلة التي تستخدم في عملية إبرام العقد، والتي يتم عبر شبكة الإنترنت.³

لذلك فإن العقد الإلكتروني يتم إبرامه عبر شبكة الإنترنت، فهو عقد عادي، إلا أنه يكتسب الطابع الإلكتروني من الطريقة التي ينعقد بها أو الوسيلة التي يتم إبرامه من خلالها، حيث ينشأ

4- أشرف محمد مصطفى ابو حسين، التزامات البائع في التعاقد بوسائل الاتصال الحديثة في ظل أحكام القانون

المدني والفقه الإسلامي، (الاسكندرية: منشأة المعارف، 2009م)، ص 86.

1- يحي يوسف فلاح حسن، التنظيم القانوني للعقود الإلكترونية، رسالة ماجستير، (فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2007)، ص 16.

3- Roy. J. Girasa, CYBERLAW, National and International Perspectives, Upper Saddle River, New Jersey 07458, 2002, p.175.

العقد من تلاقي القبول بالإيجاب بفضل التواصل بين الأطراف بوسيلة مسموعة مرئية عبر شبكة دولية مفتوحة للاتصال عن بعد.¹

ويعرف الباحث العقد الإلكتروني: بأنه عقد يتم تلاقي الإيجاب بالقبول عن بعد بين طرفين أو أكثر ويتم تنفيذها بالوسائل الإلكترونية، كالتعاقد عبر الإنترنت بهدف أحداث أثر قانوني.

المطلب الثالث: خصائص العقد الإلكتروني

يختلف العقد الإلكتروني عن العقد التقليدي بسمات و خصائص وهي:

1. إن العقد الإلكتروني يتم عن بعد، أي بين عاقلين لا يجمع بينهما مجلس عقد واحد.

لذلك فهو ينتمي إلى طائفة العقود عن بعد حيث يتم تبادل الإيجاب و القبول عبر الإنترنت.

2. العقد الإلكتروني يتم عبر شبكة الإنترنت فالعقد الإلكتروني لا يختلف من حيث الموضوع

أو الاطراف عن سائر العقود التقليدية ولكنه يختلف فقط من حيث طريقة إبرامه وكونه يتم باستخدام وسائط الإلكترونية.

3. يتصف العقد الإلكتروني بالطابع التجاري مثل عقد البيع الذي يستحوذ على الجانب

الأكبر من العقود، لذلك يطلق عليه عقد التجارة الإلكترونية، ويطلق عليه هذه الصفة

3- محمد حسين منصور، المسؤولية العقدية الإلكترونية "الخطأ العقدية الإلكتروني"، بحث منشور ضمن بحوث المؤتمر

العلمي الأول حول الجوانب القانونية والامنية للعمليات الإلكترونية، مجلد2، (الامارات: أكاديمية شرطة دبي،

2003م)، ص213.

باعتبار أن معظم العقود تنعقد بين تاجر أو مهين ومستهلك وهذا النوع يعتبر من العقود المستهلكة.¹

4. يتميز العقد الإلكتروني من حيث تسليم المقابل باستخدام أحد أساليب الدفع الإلكتروني، وإن كان البعض من هذه الأساليب ليست مستحدثة ووجدت قبل ظهور التجارة الإلكترونية وتطورت بفضل تقنيات التجارة الإلكترونية، كالبطاقات المصرفية والتحويل الإلكتروني للأموال.²

المبحث الثاني: إنشاء العقد الإلكتروني وموقف الفقه الإسلامي

المطلب الأول: تعريف الإيجاب وشروطه

الإيجاب عموماً هو تعبير عن إرادة الموجب و الموجهة إلى الطرف الآخر بقصد إحداث أثر قانوني، ويترتب عليه انعقاد العقد إذا اقترن بقبول مطابق له، ويشترط وفقاً للقواعد العامة في الإيجاب أن يتضمن العناصر الجوهرية للعقد المراد إبرامه، فيشترط فيه أن يكون جازماً ومحددًا.³ أما الإيجاب الإلكتروني لا يختلف عن الإيجاب التقليدي إلا بوسيلة استخدامه حيث يتم الإيجاب الإلكتروني بوسائط الإلكترونيات التي تجمع بين غائبين، بمعنى يتم بين طرفين غائبين فيجب أن تراعي القواعد الخاصة بالإيجاب في البيع بالمراسله و البيع عن بعد بحيث يتضمن هذا الإيجاب

1- انظر كل من: عبد الفتاح بيومي حجازي، النظام القانوني لحماية التجارة الإلكترونية، الكتاب الاول، (الاسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2002م)، ص238. / وفاروق محمد أحمد الاباصيري، عقد الاشتراك في قواعد المعلومات عبر شبكة الإنترنت، (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ط1، 2004م)، ص60 وما بعدها.

2 - Legal aspects of electronic commerce, Electronic contracting provisions for a draft convention, Note No. A/CN.9/WG-IV/ WP-95 issued by Secretariat of UNCITRAL, 20 September 2001, p.6.

1- إبراهيم الدسوقي أبو الليل، الجوانب القانونية للتعاملات الإلكترونية، مجلة الحقوق - جامعة الكويت، (الكويت: مجلس النشر العلمي، 2003م)، ص86.

بعض البيانات من مقدم السلعة أو الخدمة كذكر اسم المشروع وعنوانه وأرقام هواتفه. كما يجب على الموجب أن يعلن العميل بمميزات السلعة أو الخدمة وكمياتها وثمنها ومصاريف تسليمها¹ وقد يكون الإيجاب شفهيًا أو مكتوبًا، بينما الإيجاب الإلكتروني يمكن أن يتم عن طريق الاتصالات الإلكترونية مثل الهاتف أو الفاكس أو البريد الإلكتروني أو موقع الكتروني على الشبكة، حيث يرى البعض أن الموجب والقابل لا يجمعهم مجلس واحد، حيث يكون كل طرف في مكان معين أو دولتين مختلفتين.²

والإيجاب عبر شبكة الإنترنت (إلكترونيًا) قد يكون موجه لشخص معين وذلك بطريقة البريد الإلكتروني وقد يكون موجهًا للجمهور كافة، وهذا غالبًا ما يكون الإيجاب موجه إلى كافة الناس.

أما الإيجاب في الفقه الإسلامي، فقد عرفته مجلة الأحكام العدلية (بأنه أول كلام يصدر من أحد العاقلين لإنشاء التصرف، وبه يوجب ويثبت التصرف).³

ويعرف الباحث الإيجاب الإلكتروني: بأنه تعبير عن إرادة (الموجب) للتعاقد عن بعد الموجهة إلى الطرف الآخر (القابل) عبر وسائل إلكترونية، ويتم إبرام العقد بمجرد أن يقبله الموجب له، بشرط أن تتوفر العناصر الجوهرية لإتمام العقد.

أما شروط الإيجاب فهي:

(أ) ينبغي أن يكون الإيجاب واضحًا وموجهًا لشخص معين

(ب) وأن يكون الإيجاب باتًا

المطلب الثاني: القبول وشروطه

2- أبو حسين، التزامات البائع في التعاقد بوسائل الاتصال الحديثة في ظل أحكام القانون المدني والفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص45

2 - See, John Bagby, E-Commerce Law (Issues for Business), THOMSON south-western WEST, Canada 2003, pp 311-318.

1- علي حيدر، درر الأحكام- شرح مجلة الأحكام، المجلد الأول، (السعودية: دار عالم الكتب، 2003م)، ص103.

اما القبول كقاعدة عامة: هي موافقة الموجب له على الإيجاب الموجه إليه بالشروط التي تضمنها ودون تعديل، بحيث يترتب عليه انعقاد العقد إذا ما اتصل بعلم الموجب والإيجاب مازال قائما.¹

ويرى البعض بأن قبول العرض يعني موافقة القابل على جميع شروط العرض، وفقا ماتم الاتفاق عليه من قبل الطرفين.²

بمعنى أن القبول هو تعبير عن رضا من وجه إليه الإيجاب لإبرام العقد بالشروط التي حددها الموجب، فلا يكفي الإيجاب وحده وإنما لابد من وجود القبول لإنشاء العقد. ويجب أن يتطابق القبول تماما مع الإيجاب لكي ينعقد العقد، فإذا اختلف القبول عن الإيجاب اعتبر إيجابا جديدا وليس قبولا.³

أما القبول الإلكتروني لا يخرج عن هذا التعريف سوى أنه يتم بالوسائط الإلكترونية، ويتم عن بعد، ولذلك فهو يخضع بحسب الأصل للقواعد والأحكام العامة التي تنظم القبول التقليدي الذي لا يتم إلكترونيا، ولكنه يتميز ببعض القواعد الخاصة به والتي ترجع إلى طبيعته الإلكترونية.⁴ فالأصل في التقليدي القبول أنه يتم بصراحة أو ضمنا، لكن القبول الإلكتروني يتم صراحة بسبب صعوبة القبول ضمنا، فهو يتم عن طريق برامج وأجهزة إلكترونية تعمل بشكل آلي، وهذه الأجهزة لا تستطيع استخلاص إرادة المتعاقدين الضمنية.⁵ أما القبول في الفقه الإسلامي عرفته مجلة الأحكام العدلية في المادة (102) بأنه (ثاني كلام من أحد العاقدین لأجل إنشاء التصرف، وبه يتم العقد).⁶

2- ابو الليل، الجوانب القانونية للتعاملات الالكترونية، ص93.

2- Catherine Elliott, and Frances Quinn, Contract Law, Longman, Fourth Edition England 2003, p18.

4- السنهاوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الاول، (القاهرة: د.ط، ط3، 1981م)، ص280.

1- ابو الليل، الجوانب القانونية للتعاملات الالكترونية، ص93.

2- فلاح حسن، التنظيم القانوني للعقود الالكترونية، ص55.

3- حيدر، مجلة الاحكام العدلية، ص104.

ويعرف الباحث القبول الإلكتروني: هو الرغبة أو الموافقة على التعاقد مع من وجه اليه الإيجاب عبر شبكة الإنترنت، وبالشروط التي وضعها الموجب دون تعديل.
أما شروط القبول فهي:
(أ) تطابق القبول بالإيجاب
(ب) أن يصدر القبول قبل سقوط الإيجاب.

المطلب الثالث: مجلس العقد الإلكتروني و موقف الفقه الإسلامي

قبل أن نوضح مجلس العقد الإلكتروني لابد من معرفه ماهو مجلس العقد فكلمه (مجلس) لغة: بكسر اللام- ترد في اللغة مصدرا ميميا و اسما للزمان و اسما للمكان، من مادة (الجلوس) واستعماله الغالب هو اسم المكان¹
أما كلمه (العقد) في لغة العرب فتدل على نقيض الحل – عقده يعقده عقدا وتعقاداً وعقده، عقد الحبل والبيع والعهد فانعقد²، أما اصطلاحاً فقد عُرف بأنه (ربط أجزاء التصرف بالإيجاب و القبول)³ كما عُرف بأنه (ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقيدي بقبول الآخر على وجه يثبت اثره في المعقود عليه).⁴
ومجلس العقد الإلكتروني الذي يتم عن طريق شبكه الإنترنت تعاقدًا بين غائبين لأن هذا التعاقد

4- محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (بيروت: دار الكتب العربي، د.ت)، ج 1، ص 45.

1- الرازي، مختار الصحاح، ص 186.

2- احمد ابراهيم ابراهيم بك، العقود والشروط والخيارات، السنة الرابعة، العدد الأول، (القاهرة، مجلة القانون والاقتصاد، 1934م)، ص 644.

3- محمد صديق محمد عبد الله، مجلس العقد- دراسة مقارنة، (مصر: دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، 2009م)، ص 39.

قد يكون بالكتابة بين المتعاقدين،¹ عن طريق البريد الإلكتروني أو بالحوار الصوتي أو بالصوت والصورة والكتابة مثل الكمبيوتر الذي يحتوي على ميكروفون وكاميرا.

أما موقف الفقه الإسلامي من مجلس العقد، فقد عالج الفقه هذه المسألة حيث تعد فكرته من المسائل التي لاقت عناية كبيرة من هذا الفقه الجليل. والغرض منها تحديد المدة التي يصح أن تفصل الإيجاب عن القبول، والهدف من ذلك، أن يتمكن من عرض عليه الإيجاب من المتعاقدين أن يتدبر أمره فيقبل الإيجاب أو يرفضه، (فالقياص أن لا يتأخر أحد الشطرين عن الآخر في المجلس، لأنه كلما وجد أحدهما انعدم في الثاني من زمان وجوده، فوجود الثاني، والأول منعدم فلا ينتظم الركن، إلا أن اعتبار ذلك يؤدي إلى انسداد باب البيع، فتوقف أحد الشطرين على الآخر حكما، وجعل المجلس جامعا للشطرين مع تفرقهما للضرورة، وحق الضرورة يصير مقضيا، عند اتحاد المجلس).²

ولكن من جهة أخرى لا يسمح له أن يمعن في تراخيه إلى حد الأضرار بالموجب بإبقائه معلقا مدة طويلة دون الرد على إيجابه.³

وعلى الرغم من تنظيم مجلس العقد من قبل الفقهاء، إلا أنهم لم يوردوا تعريفا محددا لمجلس العقد، مما أدى إلى ظهور اجتهادات فقهية معاصرة، وقد اختلفت فيما بينها في طبيعة تعريفه.

فقد عرف بأنه (المكان الذي يتم فيه التعاقد، والذي يرتبط فيه الإيجاب بالقبول).⁴

وقد نسب أحد الفقهاء المعاصرين، إلى مذاهب الفقه الإسلامي من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، بأنها تنظر إلى مجلس العقد باعتباره وحدة مكانية، واستند أصحاب هذا الرأي إلى

4- نبيل محمد احمد صبيح، حماية المستهلك في التعاملات الالكترونية- دراسة مقارنة، عدد2، سنة 32، (الكويت: مجلة الحقوق- جامعة الكويت، 2008م)، ص192.

5- علاء الدين ابو بكر بن مسعود الكاسائي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2 1982م)، ج5، ص137.

1- عبد الله، مجلس العقد- دراسة مقارنة، ص40.

2- علي قراعة، دروس المعاملات الشرعية، (مصر: مطبعة الفتوح، 1950م)، ص112.

بعض ماورد في المذهب الحنفي أنه (وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد، وهو اتحاد المجلس، بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد، فإن اختلف المجلس لا ينعقد).¹

وفي المذهب الشافعي (التفرقة) أن يتفرقا بأبدانهما بحيث إذا كلمه على العادة، لم يسمع كلامه، لما روي بن نافع أن ابن عمر رضي الله عنه كان إذا اشترى شيئاً، مشى ذرعاً ليحبس البيع، ثم رجع.²

الفصل الثاني: التوقيع الإلكتروني ووسائل حمايته وموقف الفقه الإسلامي

المبحث الأول: ماهية التوقيع الإلكتروني وشروطه

المطلب الأول: تعريف التوقيع الإلكتروني

التوقيع الإلكتروني هو عنصر ضروري من الناحية القانونية لحجية الدليل الكتابي المعد للإثبات - رسمياً كان أم عرفياً - فلا ريب أن القانون لم يتطلب التوقيع عبثاً، وإنما لحكمة معينة بحسبانه ظاهرة اجتماعية يحميها القانون.³

3- عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الاسلامي، (بيروت: دار احياء التراث العربي، 1955م)، ج2، ص2 وما بعدها.

4- الكاسالي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، ص137.

1- فيصل سعيد الغريب، التوقيع الإلكتروني وحجته في الاثبات، (القاهرة: منشور المنظمة العربية للتنمية الادارية، 2005م)، ص109.

فالتوقيع لغة: مشتق من الفعل الثلاثي وقع، والتوقيع: ما يوقع في الكتاب وهو: إلحاق شي فيه بعد الفراغ منه، وتوقيع الموقع في الكتاب: فيه ما يؤكد ويوجهه.¹

أما التوقيع الكتروني: فهو عبارة عن بيانات قد تتخذ شكل حروف أو أرقام أو رموز أو إشارات أو غيرها، مدرجة بشكل إلكتروني أو رقمي أو ضوئي أو صوتي أو أي وسيلة أخرى مستحدثة، يثبت شخصية الموقع ويميزه عن غيره وينسب إليه قرارا او محررا بعينه.²

وقد تعددت التعريفات بخصوص التوقيع الإلكتروني، فقد عرف المادة (2) فقرة (أ) من قانون الاونسترال النموذجي بشأن التوقيع الإلكتروني بأنه (بيانات في شكل إلكتروني مدرجة في رسالة بيانات أو مضافة إليها أو مرتبطة بها منطقيا، يجوز أن تستخدم لتعيين هوية الموقع بالنسبة إلى رسالة البيانات ولييان موافقة الموقع على المعلومات الواردة في رسالة البيانات).³

أما الفقه، فيرى البعض أن التوقيع الإلكتروني عبارة عن: تعبير شخص عن إرادته في الالتزام بتصرف قانوني معين عن طريق تكوينه لرموز سرية يعلمها هو وحده تسمح بتحديد هوية.⁴ ويرى البعض الآخر بأنه عبارة عن: توقيع رقمي يرتبط بالمعلومات التي يرغب المرسل في إرسالها إلى الطرف الآخر، ويتضمن التوقيع المعطيات التي تدل على ارتباط صاحبه واعترافه بما ورد في الوثيقة الإلكترونية المرسلة.⁵

2- انظر للتفاصيل كل من: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط3، 1999م)، ج2، ص19/ والصالحين محمد العيش، الكتابة الرقمية طريقا للتعبير عن الارادة ودليل للاثبات، (الاسكندرية: منشأة المعارف، 2008م)، ص171.

3- حازم حسن جمعة، اتفاق التحكيم الالكتروني وطرق الاثبات عبر وسائل الاتصال الحديثة، بحث منشور ضمن بحوث المؤتمر العلمي الأول حول الجوانب القانونية والامنية للعمليات الإلكترونية، مجلد3، (الامارات: أكاديمية شرطة دبي، 2003م)، ص84.

4- عمر خالد زريقات، عقد البيع عبر الإنترنت - دراسة تحليلية، (الاردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، ط1، 2007م)، ص248.

1- أيمن سعد سليم، التوقيع الإلكتروني - دراسة مقارنة، (مصر: دار النهضة العربية، 2004م)، ص22.

2- محمود الشرقاوي، مفهوم الأعمال المصرفية الإلكترونية وتطبيقاتها، بحث منشور ضمن بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية، مجلد1، (الامارات: جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2003م)، ص27.

أما التشريعات المقارنة: فقد عرف المشرع الإماراتي للتوقيع الإلكتروني في المادة (2) بأنه (توقيع مكون من حروف أو أرقام أو رموز أو أصوات أو نظام معالجة ذي شكل إلكتروني وملحق أو مرتبط منطقياً برسالة إلكترونية وممهور بنية توثيق أو اعتماد تلك الرسالة).¹

أما القانون الأردني، فعرف التوقيع الإلكتروني في المادة (2) بأنه (البيانات التي تتخذ هيئة حروف أو أرقام أو رموز أو إشارات أو غيرها وتكون مدرجة بشكل إلكتروني أو رقمي أو ضوئي أو أي وسيلة أخرى مماثلة في رسالة معلومات أو مضافة عليها أو مرتبطة بها ولها طابع يسمح بتحديد هوية الشخص الذي وقعها ويميزه عن غيره من أجل توقيعه وبغرض الموافقة على مضمونه).²

أما القانون المصري، فعرفه في المادة (1 فقرة ج) بأنه (ما يوضع على محرر الكتروني ويتخذ شكل حروف أو أرقام أو رموز أو إشارات أو غيرها ويكون له طابع متفرد يسمح بتحديد شخص الموقع ويميزه عن غيره، ووفقاً للفقرة (هـ) من ذات المادة فإن الموقع هو: الشخص الحائز على بيانات إنشاء التوقيع، ويوقع عن نفسه، أو عمن ينييه أو يمثل قانوناً).³

ويعرف الباحث التوقيع الإلكتروني بأنه: عبارة عن حروف أو أرقام أو رموز تتم عبر شبكة الإنترنت، تستخدم لتعيين شخص الموقع، وبيان موافقة الموقع على المعلومات عند إرسال الرسالة.

المطلب الثاني: شروط التوقيع الإلكتروني

هناك عدة شروط في التوقيع الإلكتروني لابد من توافرها حتى يقال انه يتمتع بالحجية القانونية وهي:

3- القانون الإماراتي رقم 2 لسنة 2002م بشأن المعاملات والتجارة الإلكترونية، الجريدة الرسمية، العدد 277، السنة 2002 / 4 / 16م.

- القانون الأردني رقم 58 لسنة 2001م بشأن المعاملات الإلكترونية. 2

5- القانون المصري رقم (115) لسنة 2004م بشأن تنظيم التوقيع الإلكتروني، الجريدة الرسمية، العدد 17، سنة 2004 / 4 / 22م.

- 1- الدلالة على شخصية صاحبه: بمعنى أن يكون التوقيع خاصا بصاحبه ومعروفا به، وذلك ليتمكن من أداء وظيفته في اثبات التزام صاحبه بالحرر الذي وضع التوقيع عليه، فلا بد أن يكون التوقيع دالا على شخصية الموقع ومميزا له عن غيره من الأشخاص.¹
- 2- أن يكون التوقيع مستمرا ولا يزول مع الوقت: بمعنى يجب أن يتم التوقيع بوسيلة تترك أثرا متميزا، يبقى ولا يزول ويتحقق ذلك إذا استخدم في التوقيع المواد السائلة أو الجافة، كما يجب أن يكون مقروءا ومرئيا، خاصة في حالة التوقيع بالامضاء.² ويتم تحرير التوقيع بشكل يسمح بالرجوع اليه طوال الفترة المطلوبة لاستخدامه في الإثبات.
- 3- أن يكون التوقيع متصلا اتصالا مباشرا بالحرر الإلكتروني: يتناول هذا الشرط مسألة مهمة وهو ضرورة أن يكون هناك ارتباط بين التوقيع والحرر التي يجري التوقيع عليها، بمعنى أن يكون في نفس الحرر المراد الاحتجاج به فلا ينفع أن يرد في صفحة أخرى أو يلحق بملحق.³ لذلك وضع التوقيع على الحرر الكتابي هو الذي يجعل له أثر قانوني وبدونه لا قيمة لحرر، وليس من الضروري أن يضع التوقيع في نهاية الحرر وإنما بالإمكان أن يضع بأعلى الصفحة أو مكان بارز يدل على اقرار صاحبه بمضمونه.

المبحث الثاني: وسائل تحقيق الأمان القانوني للتوقيع الإلكتروني

المطلب الأول: التشفير الإلكتروني

تعود عمليات التشفير تاريخيا إلى عصر يوليوس قيصر الذي استخدم رمزا للتشفير يتضمن إزاحة أحرف النص المراد تشفيره عددا محددًا من الحانات.⁴

-
- 1- سحر البكباشي، التوقيع الإلكتروني، (الاسكندرية: منشأة المعارف، 2009م)، ص26.
- 2- ثروت عبد الحميد، التوقيع الإلكتروني- ماهيته- مخاطره- وكيفية مواجهتها- مدى حجته في الإثبات، (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2007م)، ص24.
- 3- زريقات، عقد التجارة الإلكترونية- عقد البيع عبر الانترنت- دراسة تحليلية، ص245.
- 1- عمر حسن المومني، التوقيع الإلكتروني وقانون التجارة الإلكترونية، (عمان: دار وائل للنشر، ط1، 2003م)، ص54.

ويقصد بالتشفير: أنه عملية تحويل الرسالة إلى شكل غير مفهوم أي بطريقة تخفي حقيقة محتواها وتجعلها رموز غير مقروءة. لهذا كان لابد من وجود برنامج تشفير للحفاظ على سرية المعلومات وتأمين التبادل إلا من للمعلومات بين الأطراف المختلفة عبر شبكة الإنترنت. ويعتمد نظام التشفير على شكلين أساسيين هما الترميز وفك الترميز، ويقصد بالترميز هي مجموعة حروف وأرقام لها معنى مفهوم ومقروء بالنسبة للناس ويتم تحويلها إلى مادة غير مقروءة تسمى المادة السرية، أما عملية فك الترميز فهي عملية معكوسة يتم عن طريقها تحويل المادة غير مقروءة السرية إلى مادة مقروءة لجميع الناس.¹ ومن ثم يمكن تداول هذه المادة السرية وإيصالها إلى مواقعها النهائية عبر شبكة الإنترنت، ويتصف التشفير بالجودة والكفاءة كلما كانت عملية فك الترميز صعبة، وتنتمي أنظمة التشفير إلى نوعين رئيسيين هما المفتاح العام والمفتاح الخاص أو الشخصي.

المطلب الثاني: التوثيق الإلكتروني

لم تعد الوسيلة التقليدية في إثبات وتوثيق العقود والتصرفات القانونية، وهي التوقيع الخطي أو اليدوي، ملائمة للصورة الحديثة للتعاملات التي أخذت الشكل الإلكتروني، والتي يتعذر معها توافر هذا التوقيع.² لذلك ظهر التوقيع الإلكتروني بدلا من التوقيع الخطي اليدوي ليتماشى مع طبيعة هذه المعاملات وكونها تتم بواسطة جهاز الحاسب الآلي والشبكة العالمية (الإنترنت). كذلك أصبح العديد من معاملتنا القانونية والإدارية والتنظيمية، يتم رقميا باستخدام أجهزة التقنية الحديثة قد واجهت هذه المعاملات بعض الصعوبات القانونية التي تدور حول إثباتها

1- Jovan Dj Golic. 2001. How to Construct Cryptographic Primitives from Stream Ciphers. Computers and Security. Vol 20, no. 1, pp. 79-88. Amersterdam.

1- إبراهيم الدسوقي أبو الليل، إبرام العقد الإلكتروني في ضوء احكام القانون الإماراتي والقانون المقارن، بحث منشور ضمن بحوث المؤتمر العلمي الأول حول الجوانب القانونية والأمنية للعمليات الإلكترونية، مجلد2، (الامارات: أكاديمية شرطة دبي، 2003م)، ص78.

وتحديد مضمونها، فالكتابة بصورتها التقليدية تنعدم مع المعاملات الرقمية وهذا أمر يحتاج إلى التوثيق من صدور المعاملة ممن تنسب إليه دون تحريف أو تعديل في محتواها.¹ ولكي يتحقق الأمان والثقة، ينبغي وجود طرف ثالث محايد موثوق فيه، يقوم بتأكيد صحة صدور الإرادة التعاقدية الإلكترونية ممن ينسب إليه، والتأكد من الغش والاحتيال في حالة حدوثها وبعد التدقيق يتم إصدار شهادة التوثيق الإلكترونية والغرض منها تأكيد أن التوقيع الإلكتروني أو الرسالة الإلكترونية - بصفة عامة - صادرة ممن نسب إليه، وأن توقيعه صحيح، وتثبت الشهادة أن البيانات الموقع عليها صحيحة ولم يتم التلاعب فيها، تعديل أو حذف أو إضافة أو تغيير، إذ تصبح هذه البيانات علامة موثوقة لا يمكن إنكارها.

الفصل الثالث: حجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات وموقف الفقه الإسلامي

المبحث الأول: إشكال التوقيع الإلكتروني ومدى حجته في الإثبات

المطلب الأول: إشكال التوقيع الإلكتروني

- 1- التوقيع بالقلم الإلكتروني أو بصمة الأصبع التي يتم قراءتها إلكترونياً: ويتمثل في نقل التوقيع المحرر بخط اليد عن طريق التصوير بالماسح الضوئي ثم نقل هذه الصورة إلى الملف الذي يراد إضافة هذا التوقيع إليه لإعطائه الحجية اللازمة عبر شبكة الاتصال الإلكتروني.²
- 2- التوقيع الكودي أو السري: يعتبر هذا التوقيع من أكثره شيوعاً لدى الجمهور، يقوم هذا التوقيع على استخدام مجموعة من الأرقام أو الحروف أو كليهما يختارها صاحب التوقيع لتحديد شخصيته، ولا تكون معروفة إلا من الشخص نفسه.³

2- محمد العيش، الكتابة الرقمية طريقاً للتعبير عن الإرادة ودليل للإثبات، ص 189 وما بعدها.

1- ثروت عبد الحميد، التوقيع الإلكتروني - ماهيته، مخاطره وكيفية مواجهتها، مدى حجته في الإثبات، مجلد 17، عدد 3، (الإمارات - دبي: مجلة الفكر الشرطي، 2008م)، ص 267.

2- رفعت فخري أبادير، بطاقات الائتمان من الوجهة القانونية، عدد 3، (مجلة إدارة الفتوى والتشريع، 1984م)، ص 10.

- 3- التوقيع باستخدام الخواص الذاتية (التوقيع البيومتري): وهذا التوقيع من التوقيعات الحديثة والمطورة الذي يعتمد على الصفات الجسدية والسلوكية للإنسان لتمييزه وتحديد هويته، مثل البصمة الشخصية ومسح العين البشرية وخواص اليد البشرية... الخ، وتتميز هذه الانظمة بانها لاتعتمد على المفاتيح السرية وانما تعتمد على بصمة العين وبصمة الأصبع والأصوات.¹
- 4- التوقيع الرقمي (البصمة الرقمية): وتتم هذه الصورة بتحديد هوية أطراف العقد تحديدا دقيقا ومميزا كما تتضمن عدم تدخل أي من الطرفين أو أي شخص آخر على مضمون التوقيع. ويتم إعداد هذا الرقم من خلال معادلات رياضية يتحول بها المحرر المكتوب من نمط الكتابة العادية إلى معادلة رياضية لايمكن لأحد أن يعيدها إلى الصيغة المقروءة إلا الشخص الذي يملك الرقم الخاص بذلك البرنامج.²

المطلب الثاني: مدى حجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات وموقف الفقه الإسلامي

تأتي حجية التوقيع الإلكتروني من خلال استيفائه للشروط اللازمة للاعتماد به كتوقيع كامل وذلك من خلال تحقيقه لدوره ووظيفته، فالتوقيع الإلكتروني ذو أهمية بالغة إذ أنه الفصيل الوحيد في اعتبار المحررات الإلكترونية دليلا معدا للإثبات.³

1- Leena Kuusniemi. Master of Laws programme in Law and information Technology, ELECTRONIC SIGNATURES, 1999-2000, University of Stockholm, pp9-10.

4- حسن عبد الباسط جمعي، اثبات التصرفات القانونية التي يتم ابرامها عن طريق الانترنت، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 2000م)، ص54.

1- زريقات، عقد البيع عبر الانترنت- دراسة تحليلية، ص262.

وهناك من يعتبر التوقيع الإلكتروني أفضل من التوقيع التقليدي من حيث أنه أكثر أمنا ودلالة، إلا أن حجية التوقيع الإلكتروني تعتمد على مدى قدرته في تحديد شخصية الموقع ودلالته على سلامة وصحة انصراف الإرادة نحو الرضا والقبول.

أما حجية الإثبات في الفقه الإسلامي، حيث يعد أول ظهور للتوقيع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم عندما أراد الرسول النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب الملوك والأمراء لدعوتهم إلى الاسلام، قياما بواجب التبليغ رسالة الله إلى الناس كافة.

قد روى البخاري عن أنس بن مالك قال: لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يكتب إلى الروم، قالوا: إنهم لا يقرءون كتابا إلا مختوما، فاتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما من فضة، كأني أنظر إلى ويصه ونقشه: محمد رسول الله.¹

واستمر استخدام التوقيع بالختم بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم في القرون الإسلامية الأولى، وقد بحث العلماء تأكيد المحررات بالتوقيع ووردوا لها أسماء متعددة حسب الجهة التي تصدر منها (السلطان أو القاضي أو الأفراد) ومن تسمياتها: الصك والحجة والسجل والوثيقة، كما بينوا تأكيدها بالأشهاد عليها خاصة إذا خيف التزوير.²

المبحث الثاني: موقف التشريعات الدولية والعربية بخصوص الاعتراف بحجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات

المطلب الأول: التشريعات العربية

2- محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، (دمشق: مكتبة دار البيان 1402هـ)، ص474.

3- فؤاد عبد المنعم، أصول نظام الحكم في الإسلام، (الاسكندرية: مركز الاسكندرية، د.ت)، ص474.

تأثرت بعض الدول العربية كالإمارات ومصر والأردن وتونس والكويت بقوانين المعاملات الإلكترونية الأجنبية وأصدرت تشريعات لتنظيم التوقيع الإلكتروني.¹ ففي الإمارات العربية المتحدة، أصدرت إمارة دبي لقانون رقم (2) لسنة 2001، في شأن المعاملات والتجارة الإلكترونية. وقد أضفت المادة العاشرة على التوقيع الإلكتروني الحجية في الإثبات طالما كان محميا وتوافرت فيه الشروط التي يتطلبها هذا القانون. أما القانون المصري، أصدره المشرع قانون مستقلا ينظم التوقيع الإلكتروني ويعترف بحجية في الإثبات، وهو القانون رقم (15) لسنة 2004م الصادر في 22 أبريل 2004م. وهذا القانون يستقل عن نصوص القانون المدني المصري وأيضا عن نصوص قانون الإثبات، وأن كان يمكن أن نعتبر النصوص المتعلقة بحجية الكتابة الإلكترونية والمحركات الإلكترونية والتوقيع الإلكتروني تعديلا لقانون الإثبات.

وفي الأردن، صدر قانون المعاملات الإلكترونية المؤقت رقم (85) لسنة 2001م ونشر في الجريدة الرسمية للملكة الأردنية في العدد 4524 الصادر في 11 ديسمبر 2001م. وقد نصت المادة (7/أ) على حجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات ومساواته للتوقيع الخطي من حيث ترتيب آثاره القانونية.

وفي تونس، صدر قانون المبادلات والتجارة الإلكترونية في 9 أغسطس 2000م ونشر في الرائد الرسمي للجمهورية التونسية في العدد 24. قد منح هذا القانون العقد الإلكتروني والتوقيع الإلكتروني نفس الحجية للعقد الكتابي والتوقيع التقليدي بشرط أن يحدث التوقيع الإلكتروني بواسطة منظومة موثوق بها يتم ضبط مواصفاتها التقنية بقرار من الوزير المكلف بالاتصالات.

1- انظر كل من: ممدوح محمد علي مبروك، حجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات - دراسة مقارنة بالفقه الاسلامي،

(القاهرة: النهضة العربية، 2009م)، ص 125 وما بعدها. / والبكباشي، التوقيع الإلكتروني، ص 73 وما

بعدها. / ونجلاء توفيق فليح، القيمة الثبوتية للتوقيع الإلكتروني، مجلد 3، عدد 22، سنة 9، (العراق: مجلة الرافدين

للحقوق، كلية القانون - جامعة الموصل، 2004م)، ص 50 وما بعدها.

وفي الكويت، نصت المادة (5) من مشروع التجارة الإلكترونية الكويتي على اعتبار التوقيع الإلكتروني حجة في الإثبات بشرط أن يؤدي إلى تعيين هوية الموقع ويدل على موافقة على المعلومات الواردة في المستند الإلكتروني بطريقة جديدة بالتعويل عليها.¹

المطلب الثاني: التشريعات الدولية

هناك عدة دول أجنبية اعترفت بحجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات كامريكا وبريطانيا وإيطاليا وألمانيا وفرنسا.²

ففي الولايات المتحدة الأمريكية، تعتبر أمريكا أول دولة أصدرت تشريعات تعترف بالتوقيع الإلكتروني وتمنحه حجية كاملة في الإثبات، وكانت ولاية يوتا قد أصدرت في الأول من مايو 1995م قانون الرقمي لتضفي بمقتضاه على التوقيع الإلكتروني الحجية في الإثبات طالما تم عن طريق نظام شفرة المفتاح العام وتم توثيقه بشهادة تصديق إلكتروني. ثم قامت عدة ولايات أخرى منها: كاليفورنيا وكنساس وتكساس وفلوريدا وماساشيوتس، بإصدار تشريعات أضفت بمقتضاه الحجية القانونية على التوقيع الإلكتروني في الإثبات.

أما القانون البريطاني، صدر قانون الاتصالات والتجارة الإلكترونية الذي بدأ العمل به في 25 يوليو 2000م، وجعل التوقيع الإلكتروني دليلاً مقبولاً في الإثبات، ونظم الجهات التي توفر الأمان القانوني للتعاقد الإلكتروني عن بعد.

1- مبروك، حجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات، ص 125 وما بعدها. / والبكباشي، التوقيع الإلكتروني، ص 73 وما بعدها.

2- انظر للتفاصيل: إبراهيم الدسوقي أبو الليل، إبرام العقد الإلكتروني في ضوء أحكام القانون الإماراتي والقانون المقارن، ص 170 وما بعدها. / وسعيد السيد قنديل، التوقيع الإلكتروني، ماهيته، صورته، حجته في الإثبات بين التدويل والاقتباس، (القاهرة: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2004م)، ص 107 وما بعدها. / وعبد العزيز المرسي حمود، مدى حجية المحرر الإلكتروني في الإثبات في المسائل المدنية والتجارية، (ب.ن، 2005م)، ص 89 وما بعدها. / وممدوح محمد خيرى هاشم، مشكلات البيع الإلكتروني عبر الانترنت، (مصر: دار النهضة العربية، ط 1، 2000م)، ص 174 وما بعدها.

وفي إيطاليا، صدر القانون رقم (97/59) في 15 مارس 1997م ونظم حجية التوقيع الرقمي في الإثبات، ومنحه نفس الحجية المقررة للتوقيع التقليدي بشرط ان يتم التوقيع الإلكتروني الرقمي عن طريق نظام شفرة المفتاحين العام والخاص، وأن يدل التوقيع بشكل واضح على هوية وشخصية الموقع ويميزه عن غيره من الأشخاص.

وفي ألمانيا، صدر قانون خدمة المعلومات والاتصالات في 5 مارس 1977م، ثم صدر قانون التوقيع الإلكتروني الرقمي في أول نوفمبر 1997م، والذي اعترف للتوقيع الرقمي بالحجية في الإثبات.

وفي فرنسا، صدر قانون التوقيع الإلكتروني رقم (230) لسنة 2000م في 13 مارس 2000م، في صورة تعديل للنصوص المنظمة للإثبات في القانون المدني الفرنسي بما يجعلها متوافقة مع تقنيات المعلوماتية، وكثرة استخدام التوقيع الإلكتروني في المعاملات الإلكترونية. وقد أدرج هذا التعديل في نص المادة (1316) من القانون المدني الفرنسي في ست فقرات، وقد أضفى على الكتابة الإلكترونية والمحركات الإلكترونية والتوقيع الإلكتروني الحجية في الإثبات شأنها في ذلك شأن الكتابة الخطية والمحركات الورقية والتوقيع التقليدي.

الخاتمة والنتائج

في ختام هذه الدراسة استعرضنا فيها العقود الإلكترونية وموقف الفقه الإسلامي منه، ثم بعد ذلك تطرقنا لجوهر البحث وهو التوقيع الإلكتروني الذي يتم باستخدام الأجهزة الإلكترونية الحديثة، وبصفة خاصة جهاز الحاسب الآلي، حيث بينا مفهوم التوقيع الإلكتروني وشروطه وإشكاله المتنوعة، وبيننا وسائل الحماية القانونية للتوقيع الإلكتروني من خلال التشفير والتوثيق، ومن ثم وضعنا ما مدى الحجية القانونية للتوقيع الإلكتروني وموقف التشريعات المختلفة من هذا التوقيع الذي أشاع استعماله في التجارة الدولية بعد التطور الهائل في تقنيات المعلومات، حيث انتهينا من هذه الدراسة بعدة نتائج وهي:

- 1- أن العقد الإلكتروني يتم بين طرفين عن بعد عبر وسائل الكترونية، ولا يختلف عن العقد التقليدي إلا من حيث وسيلة الإبرام التي يتم عبر شبكة الانترنت.
- 2- العقد الالكتروني في الفقه الإسلامي يعتبر جائزاً من الناحية الشرعية طالما يحقق العدالة والاستقرار بين الناس ويسير مصالح الناس ولا يخالف الشريعة الإسلامية.
- 3- لا يختلف الإيجاب والقبول الالكتروني عن الإيجاب والقبول التقليدي من حيث الجوهر والمضمون وإنما الاختلاف من حيث الوسيلة والتي يتم عبر شبكة الانترنت.
- 4- أن العقد في الفقه الإسلامي يتم بتلاقي الطرفين في مجلس واحد، بينما العقد الالكتروني يتم عن بعد، لا يجمعهما مجلس واحد ويكون كل طرف في مكان معين.
- 5- لا يختلف العقد في الفقه الإسلامي عن العقد الالكتروني إلا من حيث الوسيلة التي يتم التعاقد بها، فالعقد الالكتروني يتم عبر شبكة الانترنت، بينما العقد في الفقه الإسلامي يتم إما باللفظ أو الكتابة أو الإشارة أو الفعل.
- 6- التوقيع الالكتروني أداة جديدة ظهرت نتيجة التطور التكنولوجي السريع الحاصل في الوقت الحاضر.
- 7- اهتمت التشريعات العربية والأجنبية في تعريف التوقيع الالكتروني، حيث دارت معظم تلك التشريعات حول مفهوم واحد تمثل في كون التوقيع الالكتروني عبارة عن بيانات في شكل الكتروني تهدف إلى تحديد هوية الموقع وبيان موافقته على ما تضمنه المحرر الموقع.
- 8- تتشابه جميع صور التوقيع الالكتروني باستخدام الخواص الحيوية، اذ تعتمد جميعها في عملها في تحديد الهوية على مطابقة تلك الخواص الحيوية بما هو مخزن سلفاً في أنظمة تحديد الهوية.
- 9- التوقيع الرقمي، كأحد صور التوقيع الالكتروني، حيث يعد أكثر تلك الصور تأميناً وموثوقاً، بسبب اعتمادها في عملها على التشفير ووجود جهة التصديق الالكتروني التي تتولى عملية التأكيد على هوية الموقع، وأن التوقيع صحيح، ويخص الموقع بالفعل، وذلك بمنح شهادة التصديق الالكتروني تفيد بذلك الأمر.
- 10- يرى فقهاء القانون أن التوقيع الإلكتروني له صلاحية كاملة في الإثبات بحيث له القدرة على إثبات كافة المعاملات القانونية.

11- اتجهت جميع التشريعات العربية والأجنبية إلى المساواة بين التوقيع الإلكتروني والتوقيع التقليدي، ومنحتها الحجية الكاملة في الإثبات، في حالة توافرت الشروط اللازمة.

المراجع :

*** المراجع باللغة العربية:**

- 1- سورة البقرة، الآية رقم (27).
- 2- سورة النساء، الآية رقم (29).
- 3- أبو الليل، إبراهيم الدسوقي، 2003م، إبرام العقد الالكتروني في ضوء أحكام القانون الإماراتي والقانون المقارن، المؤتمر العلمي الأول حول الجوانب القانونية والأمنية للعمليات الالكترونية، الإمارات: أكاديمية شرطة دبي.
- 4- أبو الليل، إبراهيم الدسوقي، 2003م، الجوانب القانونية للتعاملات الالكترونية، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، الكويت: مجلس النشر العلمي.
- 5- إبراهيم بك، احمد إبراهيم، 1934م، العقود والشروط والخيارات، السنة الرابعة، العدد الأول، القاهرة: مجلة القانون والاقتصاد.
- 6- أبو حسين، اشرف محمد مصطفى، 2009م، التزامات البائع في التعاقد بوسائل الاتصال الحديثة في ظل أحكام القانون المدني والفقه الإسلامي، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- 7- العيش، الصالحين محمد، 2008م، الكتابة الرقمية طريقاً للتعبير عن الإرادة ودليل للإثبات، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- 8- يوسف، أمير فرج، 2008م، التجارة الالكترونية، الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية.
- 9- سليم، أيمن سعيد ، 2004م، التوقيع الالكتروني - دراسة مقارنة، مصر: دار النهضة العربية.
- 10- عبد الحميد، ثروت، 2007م، التوقيع الالكتروني - ماهيته - مخاطره - وكيفية مواجهتها - مدى حجته في الإثبات، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة.
- 11- عبد الحميد، ثروت، 2008م، التوقيع الالكتروني - ماهيته - مخاطره - وكيفية مواجهتها - مدى حجته في الإثبات، مجلد 17، العدد الثالث، أكتوبر، دبي - الإمارات: مجلة الفكر الشرطي.

- 12- الشامسي، جاسم علي سالم، 1998م، عقد البيع في ضوء قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة- دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات.
- 13- جمعة، حازم حسن، 2003م، اتفاق التحكيم الالكتروني وطرق الإثبات عبر وسائل الاتصال الحديثة، بحث منشور ضمن بحوث المؤتمر العلمي حول الجوانب القانونية والأمنية للعمليات الالكترونية، الإمارات: أكاديمية شرطة دبي.
- 14- الحنفي، حسن، 2002م، التجارة الالكترونية في الوطن العربي- الفرص والتحديات، الإمارات: إصدارات مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية.
- 15- جمعي، حسن عبد الباسط، 2002م، إثبات التصرفات القانونية التي يتم إبرامها عن طريق الانترنت، مصر: دار النهضة العربية، ط1.
- 16- إبراهيم، خالد ممدوح، 2006م، إبرام العقد الالكتروني، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي.
- 17- ابادير، رفعت فخري، 1984م، بطاقات الائتمان من الوجهة القانونية، عدد3، بدون بلد: مجلة إدارة الفتوى والتشريع.
- 18- البكباشي، سحر، 2009م، التوقيع الالكتروني، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- 19- قنديل، سعيد السيد، 2004م، التوقيع الالكتروني- ماهيته- صورته- حججه في الإثبات بين التمويل والاقتباس، القاهرة: دار الجامعة الجديدة للنشر.
- 20- السنهوري، عبد الرزاق، 1981، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الأول، القاهرة: ب.ن، ط3.
- 21- السنهوري، عبد الرزاق، 1955م، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، الجزء الثاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- 22- حمود، عبد العزيز المرسي، 2005م، مدى حجية المحرر الالكتروني في الإثبات في المسائل المدنية والتجارية، ب.ط.

- 23- حجازي، عبد الفتاح بيومي، 2002م، النظام القانوني لحماية التجارة الالكترونية، الكتاب الأول، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي.
- 24- العطار، عبد الناصر توفيق، 1976م، إحكام العقود في الشريعة الإسلامية والقانون المدني، القاهرة: مطبعة السعادة.
- 25- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، 1982م، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2.
- 26- فليح، نجلاء توفيق، 2004م، القيمة الشبوتية للتوقيع الالكتروني، مجلد3، عدد22، سنة9، (العراق: مجلة الرافدين للحقوق - كلية القانون، جامعة الموصل).
- 27- قراعة، علي، 1950م، دروس المعاملات الشرعية، مصر: مطبعة الفتوح.
- 28- المومني، عمر حسن، 2003م، التوقيع الالكتروني وقانون التجارة الالكترونية - دراسة مقارنة، عمان: دار وائل للنشر، ط1.
- 29- زريقات، عمر خالد، 2007م، عقد البيع عبر الانترنت - دراسة تحليلية، الاردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، ط1.
- 30- الاباصيري، فاروق، 2004م، عقد الاشتراك في قواعد المعلومات عبر شبكة الانترنت، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ط1.
- 31- عبد المنعم، فؤاد، ب.ت، أصول نظام الحكم في الإسلام، الإسكندرية: مركز الإسكندرية.
- 32- الغريب، فيصل سعيد، 2005م، التوقيع الالكتروني وحجته في الإثبات، القاهرة: منشورات المنظمة العربية للتنمية الإدارية.
- 33- لطفي، محمد حسام محمود، 2002م، الإطار القانوني للمعاملات الالكترونية، القاهرة: دار النهضة العربية.

- 34- منصور، محمد حسين، 2003م، المسؤولية العقدية الالكترونية (الخطأ العقدية الالكترونية)، المؤتمر العلمي الأول حول الجوانب القانونية والأمنية للعمليات الالكترونية، الإمارات: أكاديمية شرطة دبي.
- 35- عبد الله، محمد صديق محمد، ب.ت، مجلس العقد- دراسة مقارنة، مصر: دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات.
- 36- ابن منظور، محمد بن مكرم، 1999م، لسان العرب، ج2، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط3.
- 37- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ب.ت، مختار الصحاح، ج1، بيروت: دار الكتب العربي.
- 38- الزحيلي، محمد مصطفى، 1402هـ، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، دمشق: مكتبة دار البيان.
- 39- مجلة الأحكام العدلية، 1988م، بيروت: المكتبة الحديثة.
- 40- الشرقاوي، محمود، 2003م، مفهوم الأعمال المصرفية الالكترونية وتطبيقاتها، بحث منشور ضمن بحوث المؤتمر الأعمال المصرفية، الإمارات: جامعة الإمارات العربية المتحدة.
- 41- الجمال، مصطفى، 1994م، مذكرات في إحكام المعاملات المدنية في إطار الفقهاء الإسلامي والغربي وقانون المعاملات المدنية الإماراتي.
- 42- مبروك، ممدوح محمد علي، 2009م، حجية التوقيع الالكتروني في الإثبات- دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، مصر: دار النهضة العربية.
- 43- هاشم، ممدوح محمد خيرى، 2000م، مشكلات البيع الالكتروني عبر الانترنت، مصر: دار النهضة العربية، ط1.
- 44- صبيح، نبيل محمد احمد، 2008م، حماية المستهلك في المعاملات الالكترونية- دراسة مقارنة، العدد الثاني، السنة 32، مجلة الحقوق، الكويت: جامعة الكويت.

45- حسن، يحي يوسف فلاح، 2007م، التنظيم القانوني للعقود الالكترونية، رسالة ماجستير، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية.

* المراجع باللغة الانجليزية:

- 1- Catherine Elliott, and Frances Quinn, Contract Law, Longman, Fourth Edition England 2003.
- 2 - John Bagby, E-Commerce Law (Issues for Business), THOMSON south-western WEST, Canada 2003.
- 3- Jovan Dj Golic. How to Construct Cryptographic Primitives from Stream Ciphers. Computers and Security, 2001.
- 4- Leena Kuusniemi. Master of Laws programme in Law and information Technology, ELECTRONIC SIGNATURES, 1999-2000, University of Stockholm.
- 5- Legal aspects of electronic commerce, Electronic contracting: provisions for a draft convention, Note No. A/CN.9/WG-IV/ WP-95 issued by Secretariat of UNCITRAL, 20 September 2001.
- 6- Roy. J. Girasa, CYBERLAW, National and International Perspectives, Upper Saddle River, New Jersey 07458, 2002.

